

الفلسفة في الشرق

تأليف

بول ماسون - أورسيل

مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس

ترجمة

محمد يوسف موسى



للتزيم الطبع والنشر

دار المعارف بمصر



الفلسفة في الشرق

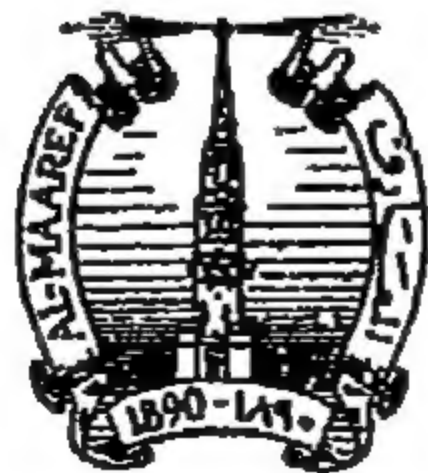
تأليف

بول ماسون - أورسيل

مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس

ترجمة

محمد يوسف موسى



منشور الطبع والنشر

دار المعارف بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد الله حمداً به أستزيد من نعمته وعونه وتوفيقه ، وأصلي وأسلم على محمد خاتم المرسلين المبعوث بالحكمة وفصل الخطاب . وبعد :

فهذه كلمة عاجلة أقدم بها كتاب « الفلسفة في الشرق » للعالم الفرنسى الأستاذ « ماسون - أورسيل » ، وهو كتاب له قصة طريفة عجيبة في ترجمته ونشره .

ذلك بأن الحاجة إلى نقل عيون ما كتب الغربيون ، في الفلسفة وتاريخ الفكر الإسلامى وما إلى ذلك بسبيل ، إلى اللغة العربية قد ظهرت مسألة ملحّة يهتم بها الأزهر الرسمى منذ عام ١٩٤٢ ؛ فتؤلف لجنة من خير أساتذة الكليات القادرين على القيام بهذا العمل الجليل ، وتعد هذه اللجنة مرتين برئاسة المغفور له الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى شيخ الأزهر حين ذاك ، ويتفق الأساتذة على الكتب التى يجب البدء بترجمتها فى العلوم والنواحى المختلفة ، ويصدر بذلك قرار المجلس الأعلى للأزهر .

ويبلغ كل عضو منا هذا القرار للإحاطة به ، وللشروع فى العمل حتى تتم ترجمة هذه الكتب فى أقرب وقت مستطاع ، ليمكن طبعها والاستفادة منها من أول العام الدراسى القابل ! ثم تجدّ عوامل تجعل المشروع ، الذى قيل لنا حينذاك : إن العدة التامة قد اتخذت لتنفيذه ، يموت وليداً ، وينحسر الأزهر واللغة العربية والعلم من ذلك الخير الكثير !

على أنى كنت أخذت الأمر مأخذ الجد ، فأقبلت على ترجمة الكتاب الذى

نيط بي ، حتى إذا تم تركته جانباً منتظراً أن يطلبه الأزهر لنشره ، فلما مات المشروع وطال الأمد تناسيته ونسيته فعلاً ، حتى قبض الله لطبعه ونشره دار المعارف فاتفقت معي على ذلك منذ شهرين - أو أكثر قليلاً - وأنا في شغل شاغل بالاستعداد للسفر إلى فرنسا في إجازة علمية بقرار مجلس الأزهر الأعلى .

من أجل هذا ، قمت على عجل بإعداده للطبع ، بقراءته للمرة الأخيرة ، وإضافة بعض الحواشي إليه ، وتحقيق ما يجب تحقيقه من الأعلام التي اشتمل عليها ، والتعريف به منها ، وكان ذلك كله وأنا في انتظار الإيدان بساعة السفر في كل لحظة من اللحظات .

هذا ، والكتاب جزء متمم لتاريخ الفلسفة للأستاذ « إميل برهيه » الأستاذ بكلية الآداب بجامعة باريس ، وقد عهد بكتابته للأستاذ « پول ماسون - أورسيل » مدير مدرسة الدراسات العليا ؛ لأنه في رأيه الفرنسي الوحيد ، بمؤهلاته العلمية المتعددة النواحي ، الذي كان في مقدوره القيام بهذا العمل ، وهو كتابة تاريخ الفلسفة في الشرق .

وقد مضى حين من الدهر كان الناس لا يشكّون في أن الفلسفة نشأت أول ما نشأت ببلاد اليونان ، أو بعبارة أدق بأيونيا المستعمرة اليونانية التي أسسها مهاجرو اليونان الأولون بآسيا الصغرى . واستمر هذا الرأي ينمو ويشتد ويستقر في النفوس كحقيقة لا ريب فيها ، تساعد عوامل مختلفة ؛ منها استعلاء الغربي واعتقاده نفسه خير الناس ، واستخذاء الشرق وظنه السوء بنفسه ، وذلك بأن للقوة أثرها غير المنكور في نفس القوى والضعيف على سواء .

وهذا الرأي على غلوّه - أو على خطئه - له أنصار كثير في الغرب ، ومن

العجب أن يكون له أنصار كثر في الشرق أيضاً ، لا حاجة بنا للدلالة عليهم أو الإشارة إليهم .

إلا أن الحق لا يعدم أنصاراً يصدعون به ، رضى الآخرون أم سخطوا ، من هؤلاء الأنصار العلماء الدكتور جوستاف لوبون الذى يقرر ، وقد عرف الشرق معرفة حقّة ، أنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين في فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التى سبقتهم ، ولكن هذا الرأى لم يعد التسليم به ممكناً ، فإنه ، وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج في بلاد الإغريق ، إلا أنها وُلدت ونمت في الشرق ؛ ونحن نعلم اليوم أنه في العصر الذى لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة كانت هناك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل وفي سهول كلديا^(١) .

ومن هؤلاء كذلك الأستاذ « ماسون - أورسيل » نفسه الذى يذهب إلى أن التفكير الفلسفى لم يبدأ في اليونان ، وأنه ليس وفقاً على الغرب وحده ، بل إن الغرب مسبوق في هذه الناحية بالشرق . كما يقرر في صراحة أنه ليس الآن من يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوربا في العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفى ؛ ففي جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد ، وظهرت أشعتها جلياً في شتى الأنحاء .

لذلك اغتبطت جداً حين قرأت هذا الكتاب ، ووجدته يرمى عن قوسنا معشر الشرقيين ، ويهدف لرد اعتبارنا إلينا ، مستنداً فيما يقرر ويذهب إليه إلى

(١) الحضارات الأولى « Les premières civilisations » ص ٤ من الأصل الفرنسى .

أوثق المراجع الأصيلة وأجدرها بالاعتبار .

ومهما كنت على عجلة من الأمر ، فلا بد من الاعتراف بالجميل وتقدير وافر الشكر لمن وجدت منهم صادق العون على إتمام هذا العمل ، وهم حضرات :

١ - العالم الفاضل الأب قنواى أحد الآباء الدومينيكان ؛ فقد ترجم لى كل ما يوجد بالكتاب من التعابير اللاتينية والإغريقية ، وأسماء المراجع الكثيرة باللغات غير الفرنسية التى استند إليها المؤلف ، كما راجع معى تعابير أخرى غير قليلة كانت تدعو إلى المشاركة والمراجعة .

٢ - الأخ الكبير العلامة الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر الذى وثق الصلة بينى وبين « دار المعارف » ، والذى تفضل بالإشراف على طبع الكتاب وتصحيحه ، فكان من ذلك لى وللكتاب خير كثير .

٣ - الزميل المؤرخ الأستاذ عبد العزيز عبد الحق المدرس بالأهر ؛ فقد قام بضبط الأعلام وتحقيقها ، والتعريف بما يجب التعريف به منها .

لهؤلاء الإخوان العلماء أقدم خالص الشكر وعميق التقدير ، وأسأل الله أن يجزيهم عنى وعن العلم خير الجزاء ما

محمد يوسف موسى

الروضة ٢٦ ذوالقعدة عام ١٣٦٤هـ
أكتوبر عام ١٩٤٥م

تصدير

الأستاذ إميل برييهيه الفرنسى المعروف

« الأوراسيا » هى الفكرة السائدة فى هذا الكتاب الذى تفضل الأستاذ « ماسون أورسيل » Masson-Oursel بالقيام به ، إتماماً لهذا المؤلف^(١) لىستحق أن يسمى « تاريخ الفلسفة » . إنها كلمة مستحدثة ، تدل على صادق الرغبة فى عدم الفصل بين الحضارات التى أخذت مصدرها المشترك فى آسيا العريقة فى القدم لثلاثة آلاف أو ألفى سنة خلت قبل الميلاد ، وهو أمر لم يكن موضع شك يوماً ما .

لقد نشأ عن تلك الحضارات تيارات متباينة ، سواء فى الغرب أم فى الشرق ، ولكنها برغم هذا التباين نجدها قد احتفظت بشئ من أصلها ، وما فتئت تتصل بعضها ببعض خلال العصور والأجيال . وكما تقدمت بحوث العلماء الذين اختصوا بالدراسات الهندية والصينية ، وكما كثرت الكشوف التى تزيد يوماً بعد يوم فى معارفنا عن آسيا الزاهية فى أغوار التاريخ ، فتقننا بدقة — حتى فى التفاصيل — على ميادين فى التفكير لم يكدها يعرف عنها إلا وجودها ، كلما كان هذا ، تحققنا عمقاً لا شك فيه فى التفكير فى ذلك الزمان والمكان حيث فكر أولئك الأسلاف ، وصلة حقيقية لأمرية فيها فى رأى والفكر أعطت المعارف الإنسانية اتجاهاً مشخفاً إيجابياً .

وبديهى أن العقبات التى قامت فى هذا السبيل كانت كشوداً ، وكان أهمها أن النظم التاريخية التى تعرضت لهذه الميادين الغربية عن فقهن اللغوى اللقديم لم تكن

(١) Histoire de la Philosophie

لستطيع أن تصل إلى درجة من الخصب يُطمأن إليها وتؤتي ثمارها ، ما لم يقترن بها تخصص في طبيعة الأسانيد المكتشفة ، وبخاصة لغاتها .

فتقسيمات تلك النظم التاريخية ، وإن كانت من الطرق التي تجعل البحث سهلاً ، إلا أنها لا تتفق وتسلسل الوقائع تسلسلاً حقيقياً ، بل ربما حال هذا دون فهمها حتى بالنسبة للعقول الناضجة الكبيرة . ويضاف إلى ذلك أنه إذا كان ينقص الفلاسفة الإعداد اللازم ، ليأخذوا بنصيب في هذا العمل ، ففقهاء اللغة كذلك لا يميلون إلى تاريخ الآراء والتفكير الفلسفي ، بل إنهم ليفضلون أن يقصروا همهم على فحص « الطقوس » والتقاليد الاجتماعية ليتسنى لهم تحديد أصول الكلمات .

وإنه وإن كانت هذه الصعاب قد ذلت ، فالفضل كل الفضل يرجع إلى أمثال الأستاذ « أورسيل » الذي جمع بين الفلسفة وفقه اللغة . إنه لامراء الوحيد في فرنسا الذي في مقدوره القيام بهذا العمل الذي عهدنا به إليه . فأرجو أن يأذن لي إذن أن أعرب له هنا عن عميق التقدير لنجاحه في هذا المهم الشاق .

إن هذا القسم وإن كان موجزاً قد جمع فأوعى . لقد تتبع تاريخ التفكير الآسيوي كله ، منذ كانت ميادين التفكير الأولى فيما بين النهرين إلى الهند والصين في العصور الحديثة^(١) وسنرى ما فيه من بيانات وأحكام موقفة تلفت الأنظار ، وتضيء للقارئ العادي السبيل .

ولكى ندرك ما لتلك البحوث من فائدة وخطر ، نرى لزماً أن نعرف الفلسفة تعريفاً لا يكون جزئياً ولا متحيزاً . وقد يمكن أن نقول بشيء من التجاوز إن الفلسفة ، كما سماها اليونان لم توجد إلا فيما أثر عن الإغريق وعنا معشر الأوربيين من علم ؛ فلا الفلسفة ، حتى ولا اسمها ، وجدت حقيقة في الهند أو في الصين ،

(١) دون أن ينسى سائر العالم .

أو من باب أولى في مصر والممالك الأخرى الآسيوية القديمة . ولكن إن عزلنا ذلك الذي أثر عن هذه الشعوب من معارف وتفكير ، حكمنا على أنفسنا بعدم فهم الفلسفة ، شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله^(١) .

وإنه ليكفي في الدلالة على ذلك أن نورد بعض الوقائع الساطعة الثابتة : تفجر الروح الشرقية عند الفلاسفة السابقين لسقراط وعند أفلاطون نفسه ، والأصل السامي لجمهرة الفلاسفة الرواقيين والجو الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية « الحديثة » وغزو المذهب المانوي الإيراني الأصل ؛ وإذن ؛ يكون من السذاجة الظن بأن كل هذا مرجعه إلى تقدم العبقريّة اليونانية تقدماً منطقيّاً حتمياً .

ومن البديهي أن الأستاذ « أورسيل » لا يعتقد أنه من السهل أن نعثر على أصل هذا اللحن ، ولكن من الممكن أن نقرب من هذا الأصل فنذكر الأحوال المشتركة للفكر الأوربي الآسيوي ، ونفهم كيف قامت هذه الحركات الفكرية الكبيرة التي اتسع نطاقها فجابت العالم من أحد طرفيه للآخر . ولنأخذ مثلاً لهذا « ديانات الخلاص » التي نشأت ببلاد إيران ، ونمت وترعرت من منتصف الألف الأول قبل الميلاد في أوروبا وآسيا بأسرها ، والتي لا تزال تشهد ظواهرها العديدة إلى هذا العصر الذي نعيش فيه .

وفي رأي هذا العالم المقارن أن إدراك تلك الروابط والعلاقات إدراكاً واضحاً ، لا يتجه إلى اعتبار هذه المذاهب متماثلة عن طريق الحكم التعسفي الذاتي على الظواهر ، بل يكون عن طريق الصلات التاريخية الحقيقية القابلة للمراجعة والتمحيص . فإلى جانب بعض العناصر المشتركة التي توجد هنا وهناك ، يُعترف بوجود عناصر أخرى ذات طابع خاص يجعلها غير قابلة للانتقال من حضارة

(١) نعتقد أن المراد به ما ينسب لليونان وأوربة من علم وفلسفة .

لأخرى . ومن قبيل هذه العناصر ما يوجد في اللوحات القيمة التي نراها للمؤلف عن الطابع الأصيل أو الطريف (original) للفكر الهندي والصيني ، وهو طابع يصعب علينا إدراكه .

ولا يسعنا إلا أن نشير إلى نقطة جديرة بالملاحظة ، وهي أن الأسانيد التي لجأ إليها المستشرقون لا يمكن أن تقارن من حيث طبيعتها بالأسانيد التي يستخدمها مؤرخو الفلسفة الغربية ، بل هي أدنى إلى التي يستعملها علماء الأجناس البشرية ومؤرخو الديانات والفنون . وحسبنا أن نذكر أن من نجد بين تلك الأسانيد الطقوس الدينية ، ومراسم الاحتفالات ، والأساطير ، والاختراعات الفنية ، إلى غير ذلك من العناصر التي تستطيع دون سواها إرشادنا إلى تفكير الأقدمين : من شعوب بين النهرين ومصر وإيران ، وإلى ما يسميه الأستاذ « أورسيل » فلسفات هذه الحضارات المركزة ، والأمر لا يختلف تقريباً فيما يتصل بالشعوب الأكثر تطوراً ، أعني الهند والصين .

في مبدأ التفكير الهندي كانت طقوس التضحيات ، ثم نظام الخلاص السائد في البوذية الذي وجد صداه بعدئذ لدى البراهمة المتأخرين ، وممارسة « اليوجا » ؛ وفي الصين كانت أنظمة إنسانية ترمي إلى ضبط سير الفصول وشئون الدولة ، والآداب الاجتماعية التي سارت على وتيرة كونية ، وتصوف المذاهب التأوي ؛ كل أولئك ليس إلا قواعد عملية نشأت عنها بطبيعة الحال صور تتفق مع تفكيرهم عن العالم والآلهة وتتطلب لتكون واضحة ضرباً من الرمزية المنطقية ، ولكن تمثيل تصوير الأشياء تصويراً منطقياً يستمد كل قيمته من الوظيفة الضرورية التي يؤديها عملياً .

ويبدو لنا أن صور الكون هذه ، وطرق التفكير السابق ذكرها ، هي التي

درج الغرب على اعتبارها قائمة بذاتها ، وعلى عزلها للبحث فيها عن قيمة مستقلة عن كل اعتبار عملي ، أى عن قيمة الحقيقة . ووثنية العقل هذه ^(١) قد أوجدت منذ زمن بعيد أدباً فلسفياً لا مثيل له في الشرق ، أوروبما ظهر له مثيل بعدئذ بوقت طويل .

ومن المؤكد أنه ما زال يوجد في الغرب ديانات ونُظم فيما فوق الطبيعة ، سواء أكانت في التنبؤ أم في التصوف ، ولكنها ما زالت مميزة عن الفلسفة برغم جميع العلاقات القائمة بين الفلسفة وتلك الأفكار ، ودليلنا وجود مشكلة خاصة بالغرب ، وهي مشكلة علاقة العقيدة بالعقل التي أخذت لنفسها مكاناً من الطراز الأول ، منذ أن أصبحت المسيحية ديناً سائداً في أوروبا . وقد استمرت تلك المشكلة شاغلة للعقول حتى نهاية القرن السابع عشر ؛ فإن الأستاذ « أورسيل » يلاحظ أن هذه المشكلة ، التي كانت حافزة للتفكير في القرون الوسطى ، ظلت مجهولة في الشرق . فإذا كانت هذه المشكلة قد نشأت عندنا ، فالسبب هو أن المسيحية وجدت أمامها — بل في نفسها — فلسفة مستقلة تكونت في العالم الإغريقي ، وكان لها مطالبها الخاصة ، فالمشكلة إذن تحملنا على افتراض وجود فلسفة منفصلة .

إن اختلاف وجهات النظر بين مؤرخ فلسفة الشرق ومؤرخ فلسفة الغرب ناشئ عن حالة واقعة ، فطريقة الاستكناه الروحي ليست واحدة في أوروبا وآسيا . أما أن التفكير الأوربي الآسيوي مشترك الأصل ، فهذا لا يغير في شيء هذه الحالة الواقعة ، كما لا يغير الأثر المتبادل بين الشرق والغرب ، نغني تأثير كل منهما بالآخر . ويقول الأستاذ « أورسيل » في هذا الصدد بأن من الخلط البحث عن مبادئ في أصول ما . ويفضل مؤرخ الشرق — وهو محق في ذلك — الالتجاء إلى كلمة ذات معنى أوسع وأكثر إبهاماً من كلمة « فلسفة » ، للدلالة على

(١) هذا التعبير من ابتكار « الأستاذ ماسون - أورسيل » .

موضوع بحثه ، كائن يقول : التفكير أو الحياة الروحية . بل وطبيعة الأسانيد التي يستخدمها تقوده إلى استعمال طريقة علماء وصف الشعوب وعلماء الاجتماع في تفسيرها ، وهي طريقة لم تبلغ بعد أشدها . مثال ذلك أن الأستاذ « مارسيل جرانه » Marcel Granet ، في كتابه الفكر الصيني ، ينسب إلى رسوم مشتركة واجتماعية صورة الحقيقة التي تتخيلها المذاهب الصينية ، وعندئذ تتخذ تلك الرسوم معنى — بل وتعليلًا — مختلفًا كل الاختلاف عما نقصده بكلمة الدليل العقلي . ويتحدث الأستاذ « جرانيه » في هذه المناسبة عن الفلسفة الإنسانية ، أما طريقة تقديره لتلك الفلسفة فهي حقيقة تقارب تلك التي لجأ إليها الأستاذ « شيلر » Schiller لتعريف الحقيقة .

وفي رأى الأستاذ « أورسيل » أيضاً تعتبر الفلسفة الهندية مذهباً عملياً ؛ فالكاثن يعد فيها نتيجة عمل أى يعد مخلوقاً ، والشئ الوحيد الجدير بالاعتبار هو الفكرة الصحيحة لا الفكرة الموضوعة ، بل تلك المطابقة للمبادئ والتي تؤدي إلى نجاح العمل . فالذى نراه الفلسفة الهندية في الروح هو القوة الفعالة لا المعرفة ، فهم يدركون الروح في جميع وظائفها الحيوية لا في مجرد وظائفها العقلية ؛ فمذهب « اليوجا » le yoga ، الذى يمثل كثيراً الطابع الهندى ، يعلم بالتجربة كيف يمكن أن ننمى سلطة الروح على الجسد .

وفي الصين نرى كتيباً في موضوع الألوهية يتحول إلى نظرية في الكائن ، كما نرى كتاباً في الشعائر الدينية الكونفوشيوسية يصبح نظرية للقواعد المطلقة ؛ فعند كونفوشيوس لا يتميز ما وراء الطبيعة عن علمى الأخلاق والسياسة ، وذلك بأنه إذا كان الأمر متعلقاً بجعل العالم مفهوماً ، فإنه يجب أن يكون سهل التنظيم . وهذه المميزات التي أشير إليها بقوة في كتاب الأستاذ « أورسيل » توضح لنا

الفرق بين الشرق والغرب إيضاحاً تاماً ، ومع ذلك فربما قلّ شعورنا بهذا الفرق إذا أدخلنا في تاريخ الفلسفة جميع ما تحويه من الروحية الفعالة والتصوف ، كل من الوثنية في نهاية عهدها والعقائد اليهودية المسيحية . بل ويقل أيضاً إذا رجعنا إلى فلسفة أفلاطون في كتابه المأدبة ، وإلى أفلوطين ، وإذا أضفنا إليهما القديس « أوغوستين » والقديسة تريزا ، أو الرياضة الروحية للقديس « أغناطيوس » ؛ أى جميع هذه الأعمال التى ترمى لا إلى معرفة الإنسان ، بل إلى تحويل طبيعته باتصاله بالكائن الأعلى . إننا لو راعينا هذا كله ، يتضح لنا أن الجرأة في التجارب الروحية لا تقل في الشرق عن الغرب ، وأن الفكرة الواحدة نفسها تظهر في صورتين مختلفتين تبعاً لاختلاف العقلية .

ولا مرأ أن بعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة قد تكون مشجعة على إكمال الفلسفة بتاريخ تلك الأنظمة الفلسفية القديمة . فالفلسفة التى تبحث في الوجود تعتبر الحقيقة لا مجرد محمول أمام موضوع عارف ، بل موجود من شأنه أن يغير منا إذا اتصلنا به . فتلك الفلسفة لا تعزل فينا خاصة المعرفة بباقي وجودنا ، لكنها تُشرك في البحث الفلسفى الشخص كله ، مع ما تحدثه الأشياء في مشاعره وأهوائه من رد فعل . وقد اقترنت هذه الحركة بنهضة في تذوق التفكير الشرقى ، يستدل عليها من هذا الكتاب وما حوى من بحوث ودراسات .

أما المقابلة التى أقامها أخيراً بعض الناشرين من أمثال الكونت « كيزرلينج » Keyserling بين الشرق الذى ينشد المعنى والغرب الذى يكتفى بالشئ ، فإن وطأتها تخف كثيراً إذا أدركنا الروحية الغربية بأوسع مداها ، وإذا امتنعنا عن اعتبار العقائد التى تنص عليها الأديان كمواد عازلة بينها وبين الروحية التى أشرنا إليها .

ومع ذلك فلا يزال في التفكير الغربى شئ كثير من الازدواج العميق الذى

يجعله الشرق على ما نظن ، والذي لا يمكن حجبهِ بالطرق المصطنعة رغم ما يقوله الأستاذ « بول فاليري » P. Valéry وهو أن التاريخ يبرر ما يراد تبريره .

إن من الظواهر العجيبة التي تستخلص من كتاب الأستاذ « أورسيل » أنه منذ العهد الذي درجنا على تسميته بالقرون الوسطي انتهى عصر الإنتاج الفكري في الهند والصين ؛ وعقمت الروح الحافزة على الابتكار . ولنضف إلى هذا أن الهند كانت دائماً مستوحية فيما يتعلق بالعلوم . وبالإجمال لم تعرف الهند ولا الصين عصرًا يشبه العصر الذي أخذت تتدرج فيه أوروبا منذ النهضة ، وهو عصر امتاز بتقدم العلوم الوضعية وبالاكتشافات الكبرى ، وبالتوسع الاستعماري وقيام الصناعات الكبيرة ؛ ومن ثم كان تيار لم يشترك فيه الشرق ، ولم يشعر إلا بحركته وبناتجيه ، تيار يتصل بالحكمة الهيلينية .

ومما لا شك فيه أنه قام بأوروبا ، ابتداء من القرن السادس عشر ، وثبة امتدت إلى فلسفة مدركة صبغتها الابتكارية ، برغم جميع العناصر التي نقلتها عن الماضي . أما موضوع هذه الفلسفة الإنسانية التي أخذت تنمو وتزدهر في أوروبا منذ نحو أربعة قرون ، والتي اقترنت بتحول أخلاقي واجتماعي عميق ، فيتلخص في العقل والتجربة ، مستعملين استعمالاً منظماً منهجياً ، مع نقد مقدرتهما وحدودهما ومداهما عن طريق ملاحظة نشاطهما المحسوس .

ويجب أن يضاف إلى ذلك أن الاستشراق ، أي مجموعة البحوث الخاصة بلغات الشرق وتاريخه ، هو ثمرة تقدم العلوم التاريخية المرتبطة بحركة الأفكار هذه . فالأحفياء الغربيون هم ، كما ذكر الأستاذ « أورسيل » ، الذين قدموا إلى الهند الوسائل المنظمة اللازمة لكشف ماضيها . ذلك لأن معرفة التاريخ بأكمله التي يرمى إليها الغرب لا يمكن أن تنال بغير هذه البحوث ، ولم يسع الفلاسفة إلا الاهتمام بهذه الشؤون : هذا « لا يينتز » أخذ يبحث في الصين عن حروف

لغة العالمية التي أراد ابتكارها ، وفيما مضى كانوا يشيرون إلى أهمية أثر الصين في التفكير الفرنسي خلال القرن الثامن عشر ، وهذا الأثر الذي يطول البحث فيه ، لو أردنا حتى الاكتفاء بذكر أهمه ، يبدو لنا ضرورياً كلما نمت روابط التضامن بين شعوب أوربا وآسيا ، لكن هنالك عقبة هامة تجيء من كثرة الأسانيد اللازمة لمثل هذه البحوث .

ومن أجل هذا ، يكون للعمل ، الذي بين يدينا الآن ، ماله من أهمية وخطر ، وبخاصة وهو يتيح لنا أن نتصل بالاستشراق اتصالاً مباشراً .

إميل برييه

مقدمة المؤلف

إن الكتاب الذى سبق هذه الصفحات التى نقدمها إلى القراء ، هو تاريخ فلسفة حضارتنا الغربية . على أنه لا يوجد فى هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما ، وشعوب أوروبا فى العصور الوسطى والحديثة ، هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفى .

ففى جهات أخرى من الإنسانية سطعت عدة مواطن للتفكير المجرد وظهرت أشعتها جلياً ، وانتشرت فى شتى الأنحاء . وبما أن هذه المواطن لم تكن منفصلة بعضها عن بعض ، كما ظن فى الماضى ، يجب الاعتراف بأن تفكير الغرب لا يكتفى بنفسه ، فتفسيره التاريخى يتطلب إعادة وضعه فى وسط إنسانى واسع النطاق ، لأن التاريخ الصحيح هو وحده التاريخ العالمى .

فالغرض إذن من هذا الكتاب هو تركيز الفلسفة الغربية فى وسط مجموعة التفكير الإنسانى باعتبار أنه قابل للدراسة التاريخية .

وستكون مهمتنا مزدوجة ؛ أولاً عرض موجز لما تحويه النظم الفلسفية التى كان يجهلها أو يهملها عادة محلل ثقافتنا الغربية ؛ ثانياً أن نشير بقدر الإمكان إلى الصلات التى كانت قائمة بين هذه الفلسفات الشرقية المختلفة من جهة ، وبينها وبين الفلسفة الغربية من جهة أخرى .

وقد يعترض علينا بأن تلك النظم الشرقية كان جلها أكثر صلة بالحياة الدينية منها بالتفكير الفلسفى ، فنجيب بأن كلا نوعى التفكير قد اختلط خلال عصور الإنسانية كلها ، وكل محاولة ترمى إلى إيجاد فاصل حاسم بينهما سيؤدى إلى جعل كليهما غير مفهوم .

فمنذ أقدم عصور التاريخ قامت في جهات مختلفة جهود في التفكير الحر ؛ فالمذهب الواقعي لم يحتكر الأخلاق المستقلة ، ولا الروح التي لا تتقيد بالدين . ولكن يمكن أن نقول قطعاً بوجه عام إن البحث الفلسفي نشأ على أثر الإيمان بالدين ، وكثيراً ما تولدت الأديان عن الفلسفات ، وإذا فرضنا أن موضوع بحثنا لا يشمل كل تاريخ الأديان ، ولا مجرد تاريخ الفلسفات وحدها ، فالواقع أنه يمتد إلى جميع ما يتعلق بتاريخ التفكير عامة .

إذن ، فموضوعنا يتجاوز تاريخ العلوم من جميع النواحي ؛ أولاً لأن العلم والفلسفة لا يتميزان إلا فيما يراه الغرب ، ومع شيء من التحديد والتحفظ ؛ وثانياً لأن ما نسميه ما بعد الطبيعة وما نعرفه باسم الأخلاق يعتبران في كل مكان من الموضوعات الأساسية للتفكير ، وقد يتضح لنا مراراً أن إحدى الفلسفات تفترض سلسلة من المبادئ والوقائع مما إذا نُظر إليه حسب ترتيب معين أصبح معادلاً للطبيعة أو لما وراء الطبيعة ، ولكن إذا أُورد بنظام عكسي ظهر في صورة الأخلاق ، أو نظرية الخلاص . فكل فلسفة تشمل عقائد ، أو مسائل أساسية ومنطقاً لتبرير العلاقات بين هذه العقائد أو المسائل ، لكن هذه الفلسفة تختار شكلها وتنظم محتوياتها بطريق يجعل من المعرفة ضماناً لصحة بعض الأعمال . فأنظمة التفكير تتركز على أربع دعائم أساسية : علم الكائنات من حيث هي ، والمنطق ، ونظرية المعرفة (نقد العقل) ، والأخلاق .

فتاريخ التفكير سيُبحث في هذا الكتاب باعتباره تاريخاً لأنظمة التفكير . فالعمل الفلسفي هو الجهود الفكرية الذي يبذل لتفسير حقيقة الشيء تفسيراً مذهبياً ، أو لإدراك النظام العملي ، أو لفهم العالم والعمل معاً .

إذن ، سنضرب صفحاً عن الفنون والصناعات ، والأنظمة الاجتماعية والعادات ، لكي نعزل الفلسفة عن النظم المتصلة بها ، كعلم الفنون ، والجمال ، والقانون ،

والاجتماع ، حتى علم النفس . ولنعترف بادىً ذى بدء بأننا نقدر كل التقدير مدى الخطورة الناشئة عن جمع وقائع مستقاة عن مجتمعات متباينة كل التباين عن تلك التى نعيش فيها ، ثم ترتيبها تحت عنوانات ذات أسماء إغريقية ، أو لاتينية ، لها صبغتها وقيمتها اليونانية واللاتينية إلى حد كبير .

ومن أجل هذا ، سنبجته في أن لا تقع بقدر الإمكان فى مثل هذا التبويب والترتيب ، فإذا ما عاجلنا مسائل منطقية صينية أو هندية فلن يغرب عن بالنا أننا سنكون إزاء مسائل مختلفة كل الاختلاف عن النظريات الخاصة بالعقل (اللوجوس) كما يفهمه اليونان . فالتعابير ، أو المصطلحات ، لن تكون خطيرة إذا اتبعت الطريقة المقارنة ؛ ليس لاستيعاب وقائع مختلفة ، بل على نقيض ذلك لتعيين السير الخاص بكل نظام من النظم ، وكل عقلية من العقلیات .

مدخل

لم يكن التفكير الغربى منعزلاً عن باقى العالم فى أى عصر من عصور التاريخ ، ومع ذلك فمن الضرورى دراسة معنى الغرب دراسة نقدية حتى يتسنى لنا وضع بيان واف عن التأثيرات التى تلاقت فى هذا الغرب ، دون أن يتلعبها بأسرها .

فالعرب يدل بالإجمال على أوربا مقابلة بآسيا ، لكن هذين التعبيرين ينقصهما الدقة ؟ فى نظر الإغريق اعتبر جزءا العالم هذين متقابلين كضفتى البوسفور والدردنيل ، لكن جزر الأرخبيل تجعل بينهما شيئاً من الاتصال ، أما فى رأينا فإن جبال الأورال هى التى تحدّ بينهما ، إلا أن هذا الفاصل الوهمى لا معنى له فى نظر رجل الجغرافيا أو التاريخ ، بل هو مجرد خيال على المصور .

إنه لا يوجد إلا « أوراسيا » — التى تكون منها أوربة الطرف الغربى — وهى عبارة عن شكل رأس مسنن واسع يستمر خطه متعرجاً من المحيط المتجمد الشمالى إلى نهاية البحر الأسود ، بما فيه الضفة الجنوبية منه برغم أنها من القارة الآسيوية .

ولسنا فى حاجة إلى النقاش فيما إذا كانت أفريقية تابعة للغرب أو للشرق ، فالمغرب الأقصى له حضارة شرقية برغم وجوده فى أقصى غرب العالم القديم . أما أفريقية الشمالية ، أى الضفة الجنوبية من البحر الأبيض المتوسط ، فقد كانت دائماً متضامنة مع أوربا فى شاطئها الشمالى ومع آسيا فى شاطئها الشرقى . فالغرب كائن على المدى الذى سمح به البحر الأبيض المتوسط ، فقرّب الشعوب الآتية من كل حذب وصوب بعضها إلى بعض ، وربطها بل وصهرها فى بوتقة مشتركة . ولننصف إلى هذا انه إذا ضربنا صفحاً عن هذا الحوض البحرى الذى حددناه

فلا نجد في أوروبا الوسطى والشمالية ما يجعلها متعارضة مع آسيا ، سواء من حيث الأرض أم من حيث سكانها إلا أن أشعة البحر الأبيض المتوسط ، قد اتسعت فعمت تلك المناطق بنورها إلى درجة تختلف كثرة وقلة .

و بعد هذا ، لنا أن نستخلص مما تقدم أن حضارتنا يمكن أن نصفها ، مشخصين لها ، بأنها حضارة مصطبغة بصبغة البحر الأبيض المتوسط .

إن هذه الاعتبارات من شأنها أن تشجعنا على توجيه نقد شديد إلى الزعم الباطل ، أو الجهل العنيد ، الذي يجعل معرفتنا بأنفسنا باطلة لا تقوم على أساس علمي صحيح .

فالحضارة الخاصة بالبحر الأبيض المتوسط ليست حضارة أوربية بحتة ، بل هي مزيج من حضارات أوروبا وآسيا وأفريقيا على درجات مختلفة . فمن صالح العمل الذي تقوم به أن لا نأبه بهذه الخيالات الجغرافية ، وأن نبعدنا عن بحثنا ، بل لنلاحظ أيضاً عدم الوقوع في أخطاء أخرى قد تجرنا إليها بعض الأوهام القومية واللغوية .

لقد ساد في القرن التاسع عشر اعتقاد بوجود عناصر وأجناس مختلفة ينقسم إليها الناس ، لكن المنصرية مهما اشتدت الآن أصبحت مقصورة على مجرد وضع سياسي ، ولا نريد معارضة ما جاء به علم الأجناس البشرية من الأسانيد المدعمة ، فيما يتعلق بتعيين الأشكال المتميزة ، إلا أننا نعلم علم اليقين أنه لا وجود للعناصر النقية إلا في بعض حالات التحديد ، وعلى ذلك فالأمر خارج عن طور التجارب .

و بعد أن كشف في المصور السابقة للتاريخ على ضفاف البحر الأبيض المتوسط الشمالية آريون من الصقالبة والجرمان والسلت ، ممن خلفوا الأيريين أو الليجوريين ، فما الذي يستنتج من ذلك لفهم التاريخ فهما أصح ؟ إن ما نتكهن

به ، باعتباره موجوداً في العصور السابقة لكل تقويم ، سيصبح مجرد أمور مبهمة
تفسيرية مستخلصة من تحليل العصور التاريخية .

والأمور الدقيقة المنسوبة إلى الأجناس لا وجود لها إلا في الميدان اللغوي .
فالآريون — إن كان يوجد آريون حقاً في أوربة — لا يمكن تعيينهم إلا على
أساس اشتراكهم في لهجة معينة مثل اشتقت منها لغاتهم الهندية الأوربية .
والنتيجة الإيجابية هي أن العنصرية تستند إلى مقياس لغوي أكثر منه جنسياً .
وتنطبق مثل هذه الملاحظات حتماً على محيط حوض البحر الأبيض المتوسط
بأسره ، وهو مركز عالمنا ، ففي الشمال ، وفي الشرق جاورت شعوب متكلمة
باللغات الهندية الأوربية شعوباً ذات لغات سامية أو لهجات أفريقية لا تتصل
بالسامية بصلة . وتلك وقائع واسعة المدى ، لأن تكوين اللغات يؤثر في تكوين
العقليات ، ولكن لا ينبغي أن تقع في الأوهام التي تقوم على الاعتبارات الجنسية ،
فإنه إذا ما تقدمت الأبحاث اللغوية ، ربما اتضح التمييز الذي مازلنا نضعه بين
فصائل اللغات التي تبدو غير قابلة لإنقاص عددها ، وإن كان هذا التمييز أقل
شأناً من ذي قبل . مثال ذلك لو كشفت جماعة قارة بين اليهود الأوربيين والساميين ،
وجب علينا إعادة النظر في جميع ما هو عالق في ذهننا حتى الآن من المقابلات بين
العناصر الثلاثة : سام ، وحام ويافت .

لنضع إذن هذا المبدأ ، وهو أنه من الخطأ أن يعمد مؤرخ الفكر إلى البحث
عن مبادئ في أصول الأجناس ، وليترك لعلماء الأجناس البشرية واللغويين
والأثرين مهمة كشف خبايا ما قبل التاريخ ، سائر في خطوة خطوة من التاريخ
الثابت إلى التاريخ المشكوك فيه ، فإن تاريخ الفكر لا يبدأ إلا مع تاريخ اللغات ،
برغم أن تاريخ الفنون والصناعات قد يكون أقدم منه ، وأن اللغات عبارة عن
طرق للمعارف والعلاقات .

والواقع أن أقدم تقريب للفكر الخاص بشعوب البحر الأبيض المتوسط لا يمكن الوصول إليه إلا بالمقابلة بين الهندي الأوربي وبين السامي ، غارقين هما أيضاً في لجج من العوامل اللغوية التي لم يدرك كنهها بعد .

يستنتج من ذلك أن الدول السامية الكبرى التي قامت فيما بين النهرين ، وكذلك العرب والفلسطينيون الرحل من جهة ، والمملكة المصرية من جهة أخرى ، قد ساهموا جميعاً في حضارتنا .

فجميع طرق آسيا البعيدة تنتهي في البحر الأبيض المتوسط كروافد النيل الكبرى . وإذا كانت آشور وبابل قد شغلتا مركز الدائرة في مصير آسيا ، وإذا كانت مصر قد أرسلت أشعتها الذهبية في جميع أنحاء أفريقية ، فما علينا إلا أن نسجل تحت هذا الانحراف صلتين قويتين بين ثقافتنا وثقافات أخرى بعدت أو قربت .

والسبب الوحيد الذي أدى إلى تجاهل هذه المعارف الأولية هو ذاك الجهل الناشئ عن التخصص (أى الانحصر في دائرة معينة من المعارف) ، هذا مع عدم إنكارنا أن التخصص ضروري في ميدان العلم . فمن جهة كان مؤرخو الفكر جاهلين باللغات القديمة التي ظلت زمناً طويلاً عسيرة المنال ، ومن جهة أخرى كانت فروع الاطلاع الواسع ، كالعلوم اليونانية والمصرية القديمة والعبرية والدراسات الخاصة بشعوب ما بين النهرين ونحوها ، منعزلة بعضها عن بعض .

ومن الأهمية بمكان أن ندرك تلك الحقيقة الواقعة ، وهي أن العوامل المكوّنة لحضارة البحر الأبيض المتوسط لم يختلف أغلبها عن تلك التي سادت في حضارات آسيا الغربية ، بل والوسطى ، ومن السهل علينا بيان أقوى هذه العوامل :

أولاً — أساس العناصر الآسيانية Asianiques إن فكرة الآسيانية لا تخلو من المميزات الواضحة التي تبين عن طابعها الخاص ، برغم إيهامها وسلبيتها إلى حد

كبير ، بحكم أنها تنفي السامية والهندية الأوربية . ويدخل في دائرة الفكرة الآسيانية دون صعوبة قدماء الأريجين ، وهم أقدم الطبقات الأولى التي نعرفها من الشعوب الإغريقية ؛ والعيلاميون أى سكان سوسيانة ، والسوميريون وهم ليسوا مجرد أسلاف للكلدانيين فحسب ، بل امتدوا إلى البنجاب حيث انضموا إلى الدراويدين في الهند . وليست هذه الشعوب إلا أبرز ما عرف لنا من الطوائف الكبيرة التي عاشت مدة متصلة خلال الألف الرابع قبل الميلاد ، والتي تميزت أو صالها من جراء الغزوات المتتالية ، وتفرقت لهذا أيدى سبا .

واللغات الأناضولية التي ظلت حية بعد مضي ألفي سنة ، وخصوصاً اللغة الحيثية الأولى واللغة الميتانية ، كانت متضامنة مع اللغات الكرينية والعيلامية والسوميرية . ويستدل من حالة النصف الآسيوى الغربى والنصف الشرقى لشواطئ البحر الأبيض المتوسط ، على أن هنالك شعائر دينية مشتركة ظلت تعيش حتى العصور « الكلاسيكية » ، وكانت قائمة على أساس أديان سابقة

من ذلك عبادة الإلهة الأم ، أى الأرض التي كان يخضع لها كل الآلهة حتى أعظمها . وفي جميع المناطق الكائنة بين سوريا ونهر السند نجد صوراً وتماثيل ، عارية عادة ، لتلك الأم التي سماها السوريون أثار جاتيس ، والعرب أثنار ، والبابليون إشتار ، والفينيقيون أستارتيه ، والقرطاجيون تانيت ، وأهل عسقلان دير سيتيس وأهل أوروك في جنوب بابل نانايا ؛ وهذا الاسم الأخير هو بالذات تحريف لكلمة أناهيتا — الإيرانية ، وكلمة أنايتيس اليونانية . والأبحاث المتأخرة التي قامت على التوفيق والاختبار قد وصلت إلى نتيجة موقفة في هذا الصدد ، إذ سوت بينها وبين أرتميس المعروفة عند الليديين . وفي البلاد الدراقيدية يعادل هذه الآلهة بعض الآلهة الأمهات والغولات ، فتبدو مجردة ، ممثلة على شكل المثل العليا ، في المؤلف الهندي الأوربي المعروف « ريج —

فيدا» ، حيث ذكرت باسم أديتى ، وهى المادة المشتركة بين جميع الآلهة وجميع الكائنات وبخاصة فى شخص أم « ميترا » وأم « فارونا » . فهذه الشعائر الواسعة الانتشار تدل على وجود معارف أسطورية خاصة بالأجيال المؤسسة على احترام النوع المؤنث ، بل على وجود منطقة شاسعة تسكنها مجتمعات مؤسسة على نظام الأمومة .

ثانياً ، وثالثاً — هذه الأسىانيات كانت إما منضمة وإما منفصلة إلى أقسام مختلفة على أثر وقوع غزوات من نوعين : غزوات الساميين حوالى بدء الألف الثالث قبل الميلاد ، ثم الغزوات الهندية الأوربية التى وقعت بين نهاية الألف الثالث ونهاية الألف الثانى قبل الميلاد .

ويبدو أن تدفق الساميين الذين من أصل عربى قد تم على موجات متتالية ؛ إذ بدأ الأكاديون فأقاموا فى بلاد الكلدانيين ثم الآشوريين ، وبعثذ اتخذ الكنعانيون والفينيقيون — بما فيهم العموريون والإسرائيليون — فلسطين موطناً لهم ، وبعد ذلك بزمان طويل أى حوالى القرن الثانى عشر ق م جاء دور الآراميين ، فاستوطنوا إما ما بين النهرين وإما سوريا .

وكان من جراء نشاط هذه الشعوب وعزمها وحبها للكسب ، وتعصبها لإلهها (بعل) ، أن قامت مطامع دنيوية ودينية واسعة النطاق دخلت فى حظيرتها ممالك ما بين النهرين ، ودولة الفينيقيين المشهورة بقوتها فى البحار والاستعمار ، والعبريون ذوو الميول الدينية . وقد عملت جميع هذه المطامع ، فى خلال الأجيال التالية ، فأحدثت أثراً فى أوربا وفى آسيا كخميرة فعالة . ولا يعزب عن بالنا أن مصر فى العصر الحجري الجديد، أى فى الألف الخامس قبل الميلاد ، قد غزاها فوج من الساميين المعروفين باسم خدام حوروس ، فيكون تأسيس السيطرة المصرية يرجع الفضل فيه أيضاً إلى قبائل خارجة من جزيرة العرب .

أما الغزو الهندي الأوربي فقد جاء من اتجاه عكسي ، أى من الشمال لا من الجنوب. وسواء كان أصل الغزاة من السهول الجرمانية الروسية أم الجرم أم التركستان، فالواقع أنهم انتشروا في جميع أنحاء أوربا ، بعضهم من أصل غربي كالسلت ، وبعضهم من أصل شرقي كالصقالبة ، بل وبعضهم نزل من الأحرار الآسيوية ، وآخرون من البلقان، مجتازين مقدونيا وتراقيا للإقامة في البقعة التي عرفت بعدئذ باسم اليونان .

وهناك من اجتاحتها آسيا الصغرى عن طريق بوغازي البوسفور والدردنيل، أو عن طريق شواطئ البحر الأسود والبحر القزويني . ولقد اجتذبهم شبه جزائر البحر الأبيض المتوسط ، كأسبانيا وإيطاليا واليونان والأناضول ، حيث حلوا محل السكان الأصليين وخصوصاً الأسبانيين، ولم يقف غزوهم إلا أمام مقاومة الساميين للاندماج فيهم ؛ ذلك بأن الساميين اعبوا في التاريخ دوراً مزدوجاً ، وهو دور الحاجز والوسيط بين مختلف المواطن الهندية والأوربية ، محتفظين بخاصية عدم امتزاجهم بالآخرين. ومع ذلك فقد ظل العنصران متقابلين في حضارات مشتركة ، خصوصاً في سوريا وفيما بين النهرين .

إن غزو الشواطئ الشمالية — بل والشرقية للبحر الأبيض المتوسط إلى حد ما — لا يعتبر إلا مجرد نصف التوسع الهندي الأوربي ، أما النصف الآخر فقد تم بإدماج إيران (أى بلاد الآريين) وغزو الهند ، فهناك شبه تماثل ، ابتداء من بريتانيا حتى بلاد الصغد مما يؤيد وحدة أوراسيا . وقد كان اكتشاف بوب (١٧٩١ — ١٨٦١ م) ، والاشتراك في اللغة القائمة بين الشعوب الهندية الأوربية مبدأ تقدم كبير في معرفتنا للإنسانية ؛ ولكن مما يؤسف له أن مؤرخي الفلسفة العالمية لم يأبهوا بهذا الاكتشاف ، لكننا نرى أن الوقت حان لنكف عن اعتبار

الحضارات الناشئة عن الغزو الهندي الأوربي حضارات منفصلة بعضها عن بعض ،
وفي مقدمتها الحضارة اليونانية والحضارة الهندية .

فإذا ما نسبنا لهذه الوقائع كل ما لها من معان ، ظهر لنا في ضوء جديد كل
شيء مما يختص بالعلاقات القائمة بين اليونان والشرق ، تلك العلاقات التي ظلت
طويلاً موضع جدل في تفاصيلها . وسواء قيل إن هذا أو ذاك من اليونانيين
الهلينيين الذين كانوا قبل سقراط قد عبروا إلى مصر أو إلى آسيا الصغرى ، فهو
أمر قليل الأهمية ، وربما كان خرافياً لا قيمة له أمام الحقيقة المؤكدة ، وهي أن
جميع شعوب الشرق كانت تعيش في وسط مشترك .

وقد أدى الغزو الآش^(١) إلى اندثار الإيجيين في غرب آسيا الصغرى ، وكذلك
في بلاد اليونان الداخلية والشاطئية ، لكن غزاة طروادة الهوميرية كانوا متصلين
بالقربة بأهالي طروادة ، أي المدينة السادسة التي أدت الحفائر إلى كشفها في
نفس ذاك المكان التاريخي . فموطن هذه الإغريقية المشتركة لا الخالصة ، لم يكن
قاصراً على كريت والبولوجونيز وصقلية ، بل كان أيضاً في آسيا على الأقل .

ولما كان قادة الحضارة ، كما تبيننا ، هم من أصل شرقي أو مصري أو قبرصي
أو كريت ، قبل ظهور شبه المعجزة اليونانية ، فلا غرابة إذا علمنا أن الرواد
الأول للفلسفة قد قاموا برحلاتهم إما في الأناضول وإما على معارج الشرق ، أو كانوا
من إيونيا . حتى في مناطق السند ، والكنج ؛ فإن كلمة « ياأانا » التي تشير
إلى اليونانيين ، فيها الدلالة على المهمة الكبرى التي قامت بها إيونيا في الحضارة
الإغريقية . وفي أيام اليونان الأولى قامت فكرة خاطئة تقليدية جعلت من الخصمين
الذين التقيا في معركتي ماراتون وسلامين ، عالمين تفصل بينهما هوة ، والواقع أن
هذين الشعبين المتحاربين كانا أبناء عم ، إن لم نقل أخوين ، بحكم الأصل واللغة

(١) نسبة إلى آشاي وهي بلاد البلوبونيز اليونانية . م

والعادات ، وهما من النماذج القريبة جداً للعنصر الهندي الأوربي النقي .
 فهنا وهناك ، نرى أريستوقراطيات شجاعة تعبّر عن مُثلها العليا بروعة
 متماثلة في القصائد الهوميرية والملاحم الإيرانية والهندية ؛ هنا وهناك نرى نبلاً
 في الحرب المسلحة بالحديد ، والتي جلبت للمرة الأولى الخيل تجر العربات في بلاد
 كانت تجهلها قبل غزوها ؛ هنا وهناك جماعات ترجع إلى جدّ واحد وتحترم
 شعائر الوطن ؛ إلى غير ذلك كله من وجوه الشبه التي تثبت الأصل المشترك
 لغويّاً ودينيّاً .

فاللهة « فيدا » القديمة وآلهة الأفستا تحاكي في وجوه كثيرة بانتيون الأولمب .
 مثال ذلك أن السماء الأب يسمى باسم واحد مع اختلاف في اللهجات ؛ والنور
 هو النموذج الأصلي للألوهية إذ أنه خفي وفوق السماء في آن واحد ؛ والأرواح ،
 إن كان هنالك أرواح ، هي أقباس سقطت من هذا النور ، ولهذا نجدها متشوقة
 للعودة إلى أصلها .

وليس بين الآلهة هنا وهناك ما يساوي المطلق ولا ما يساوي مجموع الكائنات
 الإلهية ؛ فجميع الآلهة ، هم كبنى الإنسان ، خاضعون لقانون الطعام ولا يفلتون
 من الموت إلا لأنهم يتناولون شراب « الإمبروازي » الذي يضمن لهم الخلود
 كأمواتنا الذين هم في حاجة للتغذى بالقرايين الجنائزية ؛ وهناك قوانين غير
 مكتوبة يقوم عليها العالم ، لكنها ليست من وضع الآلهة ، بل هم مجرد حراس لها .

ولنعلم أيضاً أن المسافة الفاصلة بين أنصار هذين الدينين لم تكن شاسعة كما
 يظن : فهناك بعض الآلهة الهندية ، أو الذين خصصوا ليكونوا كذلك ، كانوا
 موضع عبادة سكان فليقية (حفائر بوغاز كوى عام ١٩٠٩ م) ؛ وعند ما أبرم
 الميثانيون ، من سكان شواطئ الفرات الأعلى في عام ١٤٠٠ ق . م معاهدة مع

الحيثيين اتخذوا ضمناً ، عدا ميترا وقارونا وإندرا ، الفاساثياس ، وهم آلهة الهند المعروفون باسم الديوسكوروس .

ومع ذلك ، فهذا التشابه الذى تنافس علماء اللغة والأساطير فى تحديده تحديداً دقيقاً خلال القرن التاسع عشر ، يدل على تضامن الإغريق ، وكثيرين غيرهم من الآسيويين ، فى الصبغة الهندية الأوربية .

ولكن فى جميع الأقطار الكائنة بين البحر التيرينى (أى بحر صور) وخليج البنغال ، ظهرت خلال الألف سنة السابقة لعصرنا ميول دينية جديدة وقوية بين الشعوب التى اندمجت فى الهندية الأوربية ، وتبدو هذه الميول على شكل وحي أعمق من الطقوس الدينية المتطرفة ، بل على شكل تعاليم سرية ، إذ كان المصير الفردى مفضلاً على النفعية التى كان يقوم عليها الدين الشائع فى ذلك العصر .

فالتصوف يتطلب عبادات وشعائر خاصة ، لا للحصول على متاع الحياة الدنيا ، بل للوصول إلى المطلق والاندماج فيه اندماجاً أبدياً ؛ ونجد فى الأسرار اليونانية مطابقة لمثيلاتها فى الأوبانشاد . وإذا ما اشتركت الجموع الجاهلة فى احتياج واحد لا يسعها إلا أن تصوغ لنفسها عقيدة شعبية ، ما دامت لا طاقة لها بالاندماج فى التجرد الذى يتطلب ثقافة عميقة قوية .

ولما كانت العقيدة المتخذة عن هذه الطريق قد غمت فى أوساط متباينة ، فمن السهل عليها أن تتخذ لنفسها مدى عالمياً ؛ وقد نشأ عن ذلك مجموعة من الإصلاحات الدينية ظهرت وانتشرت بطريق التقليد : منها إصلاحات زرادشت ، ثم جيناس القرية لها ، والبوذية الأخت الصغرى للجيناسية ، ثم ديانات ميترا ومانى ، والمسيحية ، وأخيراً المذهب النسطورى . وفى جميع هذا نجد عناصر كثيرة أو قليلة ، لا تمت بصلة للهندية الأوربية ، بل هى سامية كالنبوة والتجلى ، وحفلات

الشكر الدينية التي وضعت حداً للتقاليد القديمة واعتبرتها من ضروب الوثنية الغابرة .

لكن اليونان نفسها لم تصل إليها هذه النظم المشتركة إلا أخيراً لإبعادها عنها وخضوعها لنظام المدنية في العصر الأول ، فضلاً عن أن أسرارها كانت ملائمة لاحتياجاتها ، حتى جمعت حولها أنصاراً من جميع النحل وفرضت عليهم إيماناً حاراً ووعدتهم النجاة الأبدية . وبمجرد تغير النظام السياسي لليونانيين ، من جراء الفتح الروماني ، أصبحوا قابلين لديانات آسيا ، كما فعل قبلهم يونان الإسكندرية . والفترة الثالثة للاشتراك اليوناني الآسيوي . كانت غزو الإغريق لآسيا ، وهو غزو ما كان يتحقق لو لم يمهده بوجوه شبه عميقة . وقد كان مقدراً للرومان إقامة الثقافة الإغريقية في آسيا الداخلية حتى نهر الفرات ؛ والغزو المقدوني الذي قام به الإسكندر لا باعتباره إغريقيا ، بل بوصفه خليفة للملك العظيم ، لم يؤسس سوى مستعمرات عسكرية في بكتريانا ، واكتفى بتكوين أسر هندية إغريقية لم تعيش طويلاً ، وتقوضت أركانها بين عام ١٤٠ وعام ١٢٠ ق . م على أثر غزو ساكاس البارتي .

وكان أيضاً على الأمبراطورية البارثية سيدة الأدغال أن تقف الرومان عند حدهم . ولكن الروح اليونانية لم تتقدم إلى مدى أبعد في الشرق إلا بفضل أثرها العقلي ، وخصوصاً فيها في صناعة التماثيل الذي تركز في منطقة جندارا : ولا ننكر أن بعض العوامل الإيرانية قد اشتركت معها وساعدتها على الاتصال بالصين عن طريق سرنديب ؛ ومن الأسانيد التي تدل دلالة قاطعة على صحة ما تقدم ، تلك التماثيل البوذية الكثيرة التي تجدها هناك .

والصلوات الفلسفية القائمة بين الروح الإغريقية في العصور الأولى والفكرة السائدة في المحيط الأوراسي تكاد تكون مؤكدة ، وإن لم يكن من السهل التدليل

عليها ، لعدم وجود ظواهر لها في الطوائف التي درس حضارتها المشتركة علماء الآثار وباحثو تاريخ الفن المقارن .

ولما كنا نميل إلى الحكم على العصور القديمة طبقاً لتقاليدنا الأوربية الحديثة ، فإننا نكاد نلاحظ أن البحث عن الحقيقة في اليونان وفي الشرق كان تقليدياً وجمعياً . وقد قام بهذا البحث مدارس متنافسة تنافساً مستمراً ، لا مجرد أفراد متفردين ، حتى كان إذا اكتشفت تلك المدارس نظرية جديدة يعترف أقوى شخصياتها بأعمال أسلافهم ويقرون أنهم مجرد حملة لتراثهم . فبدأ المعرفة الصريحة تابع لطريقة التعليم . وقد أدت حالات متشابهة إلى نتائج متماثلة عند مفكرى اليونان ومفكرى الهند ، فالنص المركز الذى وضعه زعيم المدرسة لمجرد التذكرة يصبح أساساً لبحث جديد ؛ مثلاً الأشعار الذهبية المعروفة عند الفيثاغوريين تكاد تطابق تماماً السوتراز في الأنظمة البراهمانية ؛ والشذرات التى بقيت لنا حتى الآن من عصور ما قبل سقراط تدل على تعاليم يقارن بعضها ببعض تماماً ، وإذن ، تكون المدارس مقصورة على شروح ، وضعت لتدعيم النظريات والدفاع عنها ضد الأدلة المعارضة .

ويمكننا ذكر حالات تشابه عديدة . فالطبيعيون اليونانيون لهم أمثالهم في أصحاب نظرية الجوهر الفرد القدماء التى تعد أساساً للأنظمة الفلسفية أو الدينية في الهند ، ولكن قامت بعدئذ ، هنا وهناك ، أبحاث أكثر تحيزاً فحققت الجهد الذى بذل في سبيل الطبيعة ؛ فمن جهة اتجهت الفاسفة التصورية ، أو فلسفة المفاهيم ، صوب تعيين الحيز الأعلى ، والمدرسة الأفلاطونية الأرسطية كشفت ما سبقها من المدارس وانشأت فلسفة لاهوتية قوية ؛ ومن الناحية الأخرى سادت روح التخوف من التناسخ ، والبؤس الإنسانى ، فنجم عنها أنظمة للخلاص أو السعادة لا هم لها إلا اتخاذ المعرفة وسيلة للتحرر من هذه الآلام .

هذا وفلسفة هيراكليت والفيثاغوريين شبيهتان كل الشبه بالفلسفة الهندية ؛
 الأولى بحكم فكرة التشاؤم بالمستقبل ، والثانية بحكم اعتقادها بتناسخ الأرواح ورغبتها
 الصادقة في الخلاص . والتصوف العددي يجعل صلة قرابة بين الفيثاغوريين
 والبوذيين ، كما يجعل اتصالاً بين الساميين والمدرسة الأفلاطونية ، وهناك
 في هذين الوسطين ، مجد سوفسطائيين وشكاكاً ، فالأوائل ينقبون عن موارد
 للحجج ، والآخرون ينكرون اليقين المنطقي ؛ ولهذا يمكن أن يقال عن كليهما
 إنهما من الكلبين . ولننصف إلى ما تقدم ، أن ما أثر عن أصحاب الرواق
 والأبيقوريين يحاكي تماماً النحل الشرقية التي تبحث عن الخلاص والسعادة
 بواسطة المعرفة .

إن جميع ما يحويه التفكير الإغريقي ، بعد أن ألقينا عليه هذا الضوء ، يبدو
 أمامنا على حقيقته إذا عرض تحت ضوء الوسط الأوراسي . ولن نقع في خطر الجهالة
 إذا ما عمدنا إلى جمع معلومات عن حالة التفكير النظري في أهم الحضارات المحيطة
 بالأفق الإغريقي ؛ وهي حضارات الأناضول وسوريا ومصر ، والحضارات الآشورية
 البابلية ، وحضارة الفرس الآشيميدنيين^(١) التي خلفت ثقافة ما بين النهرين .

(١) الآشيميدنيون أسرة فارسية كانت من سنة ٦٨٠ — سنة ٣٣٠ و . م (م) .

المراجع

HISTOIRE

R. Grousset, *Histoire de l'Asie*. Paris, Crès, 1922 (3 vol.)

جروسيه : تاريخ آسيا

R. Grousset, *Histoire de l'Extrême-Orient*. Paris, Geuthner, 1929 (2 vol.)

جروسيه : تاريخ الشرق الأقصى

LINGUISTIQUE

Les langues du monde, par un groupe de linguistes, sous la direction de A. Meillet et

M. Cohen. Paris, Champion, 1924

لغات العالم ؛ لجماعة من العلماء تحت إشراف الأستاذين مييه وكوهين

A. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*. Paris, Hachette.

مييه : المدخل للدراسة المقارنة للغات الهندية — الأوربية

اختصارات ورموز

AMG, Annales du Musée Guimet, Paris, Peuthner,

حوليات متحف جييميه ، باريس

BEFEO, Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, Hanoi

نشرة المدرسة الفرنسية للشرق الأقصى ، هانوى

JA, Journal asiatique, Paris

الجريدة الآسيوية ، باريس

Gr, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Strasbourg, Trubner

أصول فقه اللغة للهند الآرية وعلم العصور القديمة ، ستراسبورج

OL, Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig, Hinrichs

جريدة الآداب الشرقية ، ليبزيج

RHR, Revue de l'histoire des religions. Paris, Leroux

مجلة تاريخ الأديان ، باريس

RP, Revue philosophique. Paris, Alcan

المجلة الفلسفية ، باريس

SBE, Sacred books of the East. Oxford

الكتب المقدسة في الشرق ، اكسفورد

TP, T'oung pao. Leyde, Brill.

تونج باؤ ، ليدن

ZDMG, Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft, Leipzig

مجلة جمعية المستشرقين الألمانية ، ليبزيج

الباب الأول

آسيا الغورية

١

الأناضول - سوريا

قامت الحضارات التي انتشرت في آسيا الداخلية ، منذ فجر العصور التاريخية ، على أساس مشترك ، هو الأساس الأسباني الذي جمع تحت صبغته المتناسقة إلى حد ما في الألف الثالث قبل الميلاد ، أوساطاً ذاهبة في القدم كسومير وإيجيه ، ولكن الغزوات جاءت فقطعت أوصال هذه الحضارات المستمرة .

مثال ذلك أن القوطيين نزلوا من جبال زاغروس ، فأقاموا قرناً كاملاً (حتى عام ٢٥٠٠ ق م) فيما بين النهرين ، ثم احتل الميتانيون بلاد آشور ، وهم الموجة الأولى للانفجار الهندي الأوربي ؛ وبعد هذا توسع الآشوريون بدورهم حتى الكبادوس ، وعند الجنوب في فلسطين وجد في تل الجيزير (حوالي عام ٣٠٠٠ ق م) أقوام من سكان الكهوف كانوا يقيمون هياكل حجرية ؛ وبرغم أنهم كانوا يحرقون أمواتهم كانوا يعتقدون بالحياة الأخرى ، وآية ذلك ما كانوا يقدمون من الطعام لموتاهم . وقد وجد هؤلاء السكان الأصليون في تلك البلاد عند ما غزا المصريون سوريا للمرات الأولى .

وأقدم سكان آسيا الداخلية من الساميين هم جماعات العموريين الذين يرجعون في الأصل إلى سوريا العليا ، فقد توعدوا فيما بين النهرين ، وأسسوا أسرة أجاديه (القرن التاسع والعشرين إلى القرن الثامن والعشرين ق م) ، ولكنهم انسابوا

أيضاً غرباً في الكابادوس وجنوباً على الشاطئ الذي أصبح بعدئذ فينيقية ، أما حضارة الكنعانيين ، أو الفينيقيين ، فهي مرحلة تالية لإقامة هذه الجماعات في البلاد التي ذكرناها .

وأهم حادث بارز في الألف التالي هو تفوق نفوذ الحيثيين ، إذ اتخذوا حاقوشاش (بوغاز - كوى) مركزاً لهم ، وكونوا إمبراطورية امتدت حتى رأس شبه الجزيرة الأناضولية ابتداء من البحر الأسود إلى شواطئ كيليكيا ، وتركيب لغاتهم هندی أوربي ، وهذا برهان على أنه منذ وصول الحيثيين انساب إلى تلك البلاد آريون آخرون ، بكل معنى الكلمة ، إما عن طريق المضائق ، أو على شاطئ البحر القزويني وفي عام ١٩٢٥ ق.م أغار الحيثيون على بابل فخربوها ، ثم قاموا بغزوات أخرى حتى وصلوا إلى وسط سوريا ، ولم يجدوا سادتهم الذين يصمدون لهم إلى أن كانت غزوة الآشيين عام ١٢٩٥ ق . م

وإليك بعض النتائج المباشرة ، أو غير المباشرة ، لاجتياز الهنود الأوربيين للبلقان . فقد أسس بعضهم تراقيا ، واتجهوا صوب آسيا حيث كونوا شعباً فيرجياً ، غرب الإمبراطورية الحيثية ؛ وغزا آخرون رويداً رويداً شبه الجزيرة الهيلينية وجزر إيجه ، وأنشأوا مراكز إقامة في يوليديا وليديا وكاريا وليسيا . أما الآشيون فبعد أن أبادوا الحيثيين أغاروا على طروادة عام ١٢٨٠ ق . م ، واخترقوا الهيليسبونت^(١) ، وأخيراً هاجموا مصر سنة ١٢٢٩ ق.م ، وكان من جراء ذلك أن فرّ من غزوة أهالي الشمال جميع الكريتيين ذوى الثقافة العريقة في القدم ، والروديسيين ، والقبرصيين من صناع النحاس ، متجهين نحو جنوب آسيا الصغرى أو سوريا ، خصوصاً على إثر الهجوم المفاجئ الذي قام به الدوريون حوالي سنة ١٢٠٠ ق.م .

وقد اتخذت فلسطين اسمها وقتئذ من شعب كريتى صغير ، هم البيليسياثيون

(١) هو ما يسمى هذه الأيام بوغاز الدردنيل . (المترجم) .

(عام ١١٩٣ ق.م) ، والتقوا هنالك بالعبرانيين الذين كانوا قد تعودوا حديثاً حياة المدن بعد أن ظلوا رحلاً في صحراء سوريا العربية ، كما وجدوا قبائل آرامية كان الفراعنة قد اتخذوهم أرقاء إلى أن نالوا الحرية بفضل سيدنا موسى [عليه السلام]. وفي خلال الألف الثاني هذا ، حيث وقف توسع بلاد ما بين النهرين نرى نفوذ مصر يتسع اتساعاً مستمراً في سورية وبخاصة ابتداء من سنة ١٦٠٠ ق.م. أما الحوادث الهامة التي وقعت في العصور التالية فهي معروفة أكثر من هذا ، فآسيا الصغرى أخذت تتشبع بالروح الهيلينية تدريجاً من الغرب إلى الشرق ، خصوصاً بعد سقوط آشور (٦١٢ ق.م) ، بل وحتى خلال السيطرة الفارسية ؛ وكان من جراء الفتح المقدوني أن تم الاصطباغ بالهيلينية دون أن تتأثر بعدئذ بالغزو الروماني . وأما سورية فقد أخضعها أولاً الآشوريون ثم الأشميدنيون فكان مصيرها مصير الأناضول ؛ بخلاف الأمر في جديده (اليهودية) ، فقد قام فيها شعب إسرائيلي برسالة البطولة العجيبة أسوة بما حدث في جميع البلاد التي كان يعيش فيها هذا الشعب .

إن الحوادث التي أشرنا إليها مقتصرين على أقدم عصور التاريخ تدل دلالة واضحة على أن من الخطأ عزل أصول ثقافتنا الغربية عن الشئون الآسيوية . لقد نشأت تلك الثقافة في أيونيا وبلاد الإغريق على السواء ، وكذلك في البقاع التي تنتهي عندها طرق الشرق ؛ فقد اشترك فيها بلا تمييز الإيجيون الآسيانيون ، والساميون من عرب وکلدان ، والهنود الأوربيون الذين يعتبرون آسيويين بكل معنى الكلمة .

وسنرى فيما بعد ، عند ما ندرس موضوع ما بين النهرين ، إلى أي حد اشتركت بلاد الكلدان في تكوين التفكير الأوربي . أما هنا فسنكتفي ببيان الأثر الذي أحدثته في العقلية القديمة تلاقى العوامل الشمالية والآسيانية

في البلاد المختلفة ، ومثال ذلك ما كان منه في فرجيا حيث التقت سامية العبريين
الخاصة بالنشاط الفينيقي

٢ - أفروجيا

كما أن مقدونيا وتراقيا اعتبرتتا من البلاد في الصف الثاني بالنسبة إلى يونان
أوربا ، كذلك اعتبرت فيرجيا أو أفروجيا بالنسبة إلى يونان آسيا . هنا وهناك
كانت تلك البلاد تعيش على هامش العلاقات القائمة بين الشعوب اليونانية ،
لكنها وجدت متاخمة لبلاد الإغريق من جهة ولبلايا البرابرة من جهة أخرى
بطريق الأرض على الأقل . هنا وهناك أيضاً كانت العقائد والعادات القديمة
سائدة في الجبال والمضارب والغابات .

وبوجود حوض البحر الأسود منعزلاً عن كل اختلاط مع الشعوب السامية ،
وجد فيه مرتع خصب لتكوين طريف بين الآسيانيين والهنود الأوربيين ،
تركيب أضيفت إليه الصلة المستمرة مع رحل الأدغال السيتية . والأفروجيون
كانوا من أصل تراقي ، وهاجروا إلى الأناضول ، فأخذوا معهم الجزء الأكبر من
التراث الحيثي الذي انتقل معه شيء من ثقافة بلاد ما بين النهرين ، وقد تلقوا
عن نفس الطريق ، بعض التأثير الإيراني ، منذ أن انتقل السلطان من الآشوريين
إلى الفرس .

ولقد ظهر أثر الأفروجيين على عصورنا القديمة عن طريق دينهم ، إذ أن
عقائدهم وشعائدهم قد استندت على الطبقات الثقافية المتدرجة السابق الإشارة إليها .
وكان أساس هذه الثقافات هو عبادة « السبيل » وهو مظهر من مظاهر الآلهة
الكبرى الآسيانية ذات الصبغة الأناضولية والتي ترمز في شخصها إلى الخصب
الطبيعي ، وكان « الجال » الذين خصصوا أنفسهم لخدمتها يقدمون لها رجولتهم

قرباناً ، ويقلدون النساء في حركاتهم وملابسهم ، ومثل هذه الأعمال المنحجلة الجالبة للعار يشتمز منها الأثينيون واللاتينيون . لكن الأمير الزوج المنضم إلى ملكة العالم هذه ، سواء أكان أخاها أم ابنها أم عشيقها ، يذكّرنا بكثيرين من أبطال التاريخ الهندي الأوربي فالأتيس الأفروجي كالأدونيس السوري هو رمز الإنبات والحصاد ؛ فكان الأفروجيون ينتحبون لموته في ٢٤ مارس من كل عام ويحتفلون ببعثه في اليوم الذي يليه . وبصرف النظر عن تكويس هذا الإله للإلهة « بَسْتُونْت » ، فقد كان يذكر اليونانيون بهيا كنتوس النصف الإله الكريتي الذي اتخذ الأسبارطيون لأنفسهم ، والذي يعد أيضاً باعثاً للإلهاز الربيعي . ونظراً إلى وظيفة هذا الإله ، لدى الإلهة سبيل ، يمكن مقارنته بالإله هيراقليس الليدي الذي كان عبداً مخنثاً للإلهة أومفال الجبارة ، لسكن أهم سبب لوجوده هو شهوته وبعثه ، وهما فكرتان بعيدتان عن الصبغة الإغريقية ، برغم انتشارهما الكبير حول البلاد اليونانية من تراقيا إلى مصر ، بما في ذلك آسيا القديمة وسوريا .

أما الإله ديونيزوس ، الذي تعتبر مرتبته في العبادة فوق مرتبة أتييس ، فإن عمله الغرامي يضمحل بينما تتسع موهبته الزراعية . وبرغم أصله التراقي الأفروجي فقد انتشر جداً هذا الإله فيما وراء الهيلسبونت وآسيا الصغرى . والإله باكوس ، وهو نظيره في ليديا ، بقي خاضعاً للإلهة الأم الكبرى هيتا . ولم يقتصر دوره على مجرد إحياء الكروم في بعض البلاد التي تكثرت فيها زراعة الأعناب ، بل اتسع نفوذه ، فأصبح إلهاً للطبيعة بأسرها . ويحتفلون في « دلف » وجميع أنحاء اليونان بذكرى طفولته المعذبة ، وموته المحاط بأشد الآلام .

لكن معنى الحياة المؤثر ، ومأساة القضاء والقدر ، وما إليهما من المشاعر الداخلية التي كانت تميز العبادة الأفروجية ، قد اصطدمت بالانسجام المنسوب إلى

أبولو وبالتفكير العقلي السائد في الباشيون الذى يرأسه زوس ؛ كذلك العبادة الدينية السائدة فيها التشويهاً الدموية ، والليالى الداعرة العنيفة ، والجولات الليلية فى الجبال ، إلى غير ذلك من آثار الحياة الوحشية ، قد استحوطت إلى أسرار مُلقنة لكي تستطيع أن تتخذ مكانها فى نظام العصر الكلاسيكى .

فكل ما يمت إلى الحمية فى العبادة الأفروجية ، بل كل ما مرتبها عرضاً ، قد اصطبغ بصبغتها ، ومثال ذلك الراعى المتواضع أو الوحش « مارسيا » الذى أخذ يعزى الإلهة الحزينة لموت أتيس . لقد كان هذا الراعى فخوراً بصفارته فتحدى قيثاره أبولو ، فكان عقابه على تهوره الجرىء أن سُلخ حياً ، لكنه وقد وضع الطبيعة فوق مستوى الفن أصبح مثلاً عديم النظر ، إذ صارت جثته كوسيلة للبعث والنشور .

هنالك أيضاً الإله ميترا ، وهو غير ميترا الهندى الإيرانى ، لأنه جاء من وسط آسيا إلى غربها ، ويعتبره الأفرجيون إلهاً للنور ، كما يرونه كذلك روحاً ميثالاً للقرابين السريه التى تقدم فى الظلام ، والتى تطهر القلب وتضمن الخلود .

فخلافاً لما ظن الغربى الإغريق ، كانت المشكلة السائدة فى الأناضول ، هى الحياة المستقبلية ، وليست الحياة الحاضرة . فالآلهة الذين يفرضون أنفسهم على الأفروجيين ليسوا أولئك الذين يتمتعون بالملذات ، بل هم الذين يتألمون ، ليسوا أولئك الذين يقدم لهم ضحايا بل الذين يضحون أنفسهم ، ليسوا مجرد كائنات أزلية ، بل ضحايا بائسة تتحمل ثقل خطايا العالم وتقاسى خلاص الإنسانية . فروح التراقين القاسية الجنونية قد اتخذت الطقوس الزراعية المحافظة على القوانين الطبيعية ، الضامنة لغذاء الإنسانية ، والتى كانت تعد نقطة التحول الآسيانية — اتخذتها فجعلتها نظاماً لما فوق الطبيعة محققاً للخلاص ، لا لمطالب الحياة .

وأهم عوامل هذا النظام هو الوزن الذى يؤثر فى الأرواح ، ويغير من الأجسام

بوساطة الأنعام والأوضاع . فالخوف والثقة والذعر والأمل تعطى جميع التأثيرات ، فإذا ما شعرت بها النفس تدرك أنها وصلت إلى الطهارة . ذلك بأن الهبوط الجسمي والنشوة ، والهذيان المشترك الذى يسرى بسهولة ، من شأنها أن تخرج الإنسان من حالة الطبيعة إلى حالة الانجذاب ، فالإنسان يجد نفسه مدفوعاً بقوى لا يدركها غير مُحسنة ، ولا يستطيع مقاومتها ، قوى إلهية تمتلكه بعد أن اقتحمته ، وهذا هو ثورة الحماس . والطقوس التى تثير مثل هذه الحدة لا تمت بأية صلة إلى عبادات الأسرة أو الدولة ، بل هى تفسح مجالاً للروحانية . لذلك نرى ما لهذه الطقوس من أثر ، عن طريق أوزفيس أو فيثاغورس ، على البحث عن الإشراف التصوفى .

٣ - إسرائيل

لم تكن حمية اليهود الدينية أقل إخلاصاً من الهوس الأفروجى ، فقد اشتملت على جهود مماثلة لها فى بعض العوامل المكونة لها ، لكنها امتازت بصبغة القلق الخاصة بها ، والتى ورثها عنها الغرب .

كان هنالك تشابه مؤكد بين دين « سيبيل » دين الكنعانيين أو الفينيقيين الذى اضطر اليهود إلى تمثله لغزو أرض الميعاد . « فالبل » و « الأستارتية » المحلية التى كان يقابلها فى بلاد اليهودية « ياهوه » سيد الرجل الآراميين ، كانت ذات مميزات إيجية سوميرية . وأشيرات رأس شجرة ، إلهة البحر الفينيقية ، اختلطت بأتارجاتيس بعد انهيار شعب الملاحين الذى كان يقدسها . وليس أتارجاتيس إلا اسماً آخر لأشتار البابلية ؛ وحداد ابنها ، الذى هو بل الصاعقة ، يرجع فى أصله إلى بلاد ما بين النهرين . ثم اتضح أن عاليين بن حداد ، وهو روح الإنبات ، ليس إلا مُوتٌ إله الموت . وقد أدى ذلك إلى إيجاد وحدة

أودنيس أشمون الذى أطلق عليه اسم تموز السوميرى ، كما جاء فى وثيقة أصلها من بيبلوس ، ويرجع عهدا إلى القرن الرابع عشر ق م . وإله الخصب (الإنبات) هذا لذى كان يموت ويحيا كل سنة ، قد لعب نفس الدور الذى جعل لأتيس فى الأناضول ولأوزوريس فى مصر .

أما الآلهة الكثيرون الذين كانوا ينتظرون منهم الخير المحسوس ، فقد اعتبروا وثنية وفحشا فى نظر المتطهرين من أهل الصحراء . فإلههم الحقيقى منذ أن شعروا بوجودهم كجنس وكشعب ، هو ألوهيم « الله » طورسيناء ، الذى عقد ميثاقاً معهم . عند ما ظهر لسيدنا موسى . وبرغم أن الميثاق بين يهوه وشعب إسرائيل كان ذا صبغة تاريخية ، لا اشتراكاً فى الجوهر كما هو الأمر فى بعض الشعوب الأخرى^(١) ، فإن الاتصال كان يبدو ذا قوة مطلقة .

ومن الأمور التى تبين لنا الطابع الاستثنائى الذى اصطبغ به التفكير الإلهى عند الاسرائيليين ذلك التطور الذى طرأ على أحوالهم الاجتماعية ، ذلك بأنه حين استقر الشعب التائه ، فأصبح مقيماً وزراعياً ، تولى « يهوه » اختصاصات البعل ، فأصبح إله الطبيعة وإله القبيلة . ولما قام وحى الأنبياء ، وتفجر بين القرن الثامن والسادس ق م ، أصبح « ليهوه » دور أخلاقى عظيم جداً . وبعد تأسيس نظام الملكية ، واتخاذ الزراعة والتجارة وسيلتين للحياة المنظمة وازدياد طبقة الفقراء وإحلال نظام الملكية الفردية محل الشيوعية الفطرية ، زالت جميع القيم الأخلاقية التى كانت أولاً .

لكن من كانوا يتكلمون باسم « يهوه » أخذوا يحاربون حالة الحضارة

(١) لودز إسرائيل ص ٣٦٤ . والمؤلف نفسه قرر أن زعم اكتشاف أول بيان الدليل الخاص بعلم الكون فى سفر الخروج ، لإصحاح ٣ عدد ١٣ — ١٤ ، ناشئ عن عدم فهم النص فهماً دقيقاً .

الجديدة و يعتبرونها جرائم لا تغتفر ، بل نعتوها بالسياسة النفعية والزندقة الجسورة والإثراء فى الأعمال وسيادة الشهوات وعبادة العجل الذهب ، كما هاجموا ارتشاء الكهنة قائلين إن مثل هذه الجرائم حرية بأف يمحو « يهوه » لأجلها شعب إسرائيل .

إذن ، فىهوه أكثر من إله إسرائيل ، بل أكثر من إله الطبيعة كما ينظر إليه الكنعانيون . فالله يطالب بالعدل العالمى ، وهو لا يرجو قرايين ، بل نقاء السرائر وخضوع القلوب . فبينما الحماس الشهوانى عند الأفروجيين كان مع مافيه من السحر ، يرمى إلى غايات سامية عن طريق الأسرار الملقنة ، نرى الأنبياء : عموس وهوشع وأشعيا وأرميا يطالبون بقوة لا تعرف الهوادة أن تسود الأخلاق سيادة مطلقة فى هذا العالم . لقد نفثت الروح فى أمكنة أخرى أما هنا فهى روح ثورية ؛ فالانجذاب لم يبق هنا لخدمة التصوف ، بل فى خدمة النظام الإنسانى .

فالمعجزة اليهودية هى تفوق المثل الأعلى على الواقع ، وليس هو المثل الأعلى الذى هو الحقيقة المجردة للأشياء التى يتأمل فيها أفلاطون ، بل هو مثل أعلى مدرك ومقصود بقوة ، مثل أعلى تكذبه الوقائع لكنه يحكم عليها وينتهى أحياناً بالانتصار .

كانت تياز وأورجزيون متفوقتين فى تقوية الهذيان ، أما الأنبياء فقد خلقوا العقيدة والإيمان ؛ بل هم يرون ويجعلون غيرهم يرى ، يشعرون ويجعلون غيرهم يشعر ، ويتخيلون ويجعلون غيرهم يتخيل ، وإنهم لا يفكرون ، بل ينقلون الأوامر الإلهية التى يوحى بها على ألسنتهم ، هم يعملون متأثرين بالغضب والاحتجاج والاستنكار . فشعب إسرائيل المحطم المشتت سيجد عزاءه فى المستقبل المنتظر ، بل أكثر من ذلك أن يهوه يعرف كيف ينتقم ، وعندئذ يفتح عهد التجلى والبشرى بيوم الحساب .

والعقيدة السائدة عند نهاية العالم العتيدة قد أنجبت المسيحية التي تعدّ نوعاً من الإصلاح اليهودي ، وسيعمل يسوع على جعل الأولوية للصفح والحب على الغضب ولو كان غضباً عادلاً ، وهكذا اتغلبت روح المغفرة على قوة شدة الأنبياء اليهود وصلابتهم . لكن الكنيسة المسيحية ، كما مثلتها الأجيال الأولى للمسيحيين ، قد جمعت بين الله في نظر الساميين والله في نظر الإيجيين أو الآسيانيين ، فإنه إذا كان « يهوه » أقرب شبيه لله الأب ، فإن الآلهة الذين عذبوا وتألّموا لإنقاذ الإنسانية ، سواء أكانوا أفروحيين أم سوريين أم مصريين قد مهدوا لفكرة الله الابن .

وكان الدين اليهودي موزعاً بين فكرة العزلة وفكرة الانتشار العالمى ، فالفكرة الأولى كانت سائدة عند أسارى بابل الذين نفوا إليها ، والفكرة الثانية قد وضعها النبي أشعيا الثانى ؛ لم يُنزل اليهود عن هذه الفكرة أو تلك . فما من شعب تركز مثله في دراسة نفسه دراسة قوية عنيفة حتى بعد تشتته وضياع موطنه ، وما من شعب خصص نفسه مثله لنشر رسالة عامة ، ونزه نفسه عن المثل العليا الوطنية المتطرفة وعن الأديان الوضعية العديدة . وتلك هي الطريقة التي لجأ إليها هذا الجنس العاطفي المتأثر أكثر منه مفكراً ، للتأثير في التفكير الغربى الحديث . إن بحثه كان موجّهاً إلى وجهة النظر العالمية ، في استمساك بها وإخلاص وتفانٍ ، أكثر من الاتجاه إلى طريقة تفكير معينة . ومهما كان سروح الفكر وأحلام اليقظة ، فقد كان لهم في الوقت نفسه تصوف مبنى على العقل والمنطق ، ويشهد لهذا مؤلفات موسى بن ميمون ، وسبنوزا ، ولهذا تأثير بهم تأثيراً كبيراً حاسماً أعظم الروائيين الرومانتيك الألمان .

لقد درس الوحي اليهودي وأثره في التفكير الغربى في مؤلف آخر يسبق هذا الكتاب ، ولذلك لم نر ضرورة للإشارة إلى هذا الموضوع إلا مجرد بيان

اصطباغ هذا الوحى بالصبغة الشرقية أصلاً ومظهراً ، ومما لا ريب فيه أن التوراة والإنجيل يعتبران من أقوى المؤثرات الحاسمة التى أثرت فى أوربا من آسيا ، ولكن أثر كليهما لم يكن أقل فى آسيا ذاتها ؛ فهما مصدر الإسلام وغيره من المذاهب التى غيرت إيران والهند والسند ؛ فالتشريع اليهودى والتلمود كانا أشد تأثيراً فى القرون الوسطى بالبابلية من المذاهب السامية الأولية ؛ وكذلك القابلاه^(١) التى تعد أساساً للتعالم السرية الغربية كانت كلدانية أكثر منها يهودية .

ولقد حاول بعض المفسرين الموثوق بهم التدليل على أن التوراة لا تؤدى إلى الفلسفة ، وما زالوا يتناقشون فى موضوع ما إذا كان هنالك فلسفة مسيحية ؛ وربما وجب علينا أن نقصر كلامنا على الفلاسفة اليهود أو المسيحيين ، لا الفلسفة اليهودية أو المسيحية .

نعم ، إن الفلسفة الإغريقية قد طغت على العالم السامى دون أن يتمثلها ، وإن الإغريق هم الذين فرضوا على رجال الدين اليهود والمطارنة المسيحيين فى الجامع المقدسة الأولى كل ما اعتبره هؤلاء فلسفة نظرية وعملية لكلمة (اللوجوس) . ولكن برغم تفضيل المذهب العرفانى [الغنوصى] على المذهب الجدلى أو مذهب ما بعد الطبيعة فى سوريا فإن هذا المذهب قد اتضح أنه ملىء بعلم الكون ونظرية المعرفة . ولما كان أفلاطون وأرسطو قد سادا على كل تفكير منظم ، ما كان بد من تأسيس فلسفة يهودية وفلسفة مسيحية ، ثم بعدئذ فلسفة إسلامية للتوفيق بين العقل والدين ، ومما يجدر ملاحظته أن هذه الضرورة الملحة ، التى اعتبرها كثيرون منا مشكلة المشكلات ، لم تفرض نفسها على الإنسانية فى العالم اليونانى السامى ، فكانت شغله الشاغل .

فآسيا الأولى أو القديمة هى مهد حضارتنا باعتبار أنها المكان الذى التقى فيه

(١) اسم لكتب التصوف العبرية . (المترجم) .

تأثير إيجة وما بين النهرين ومصر ، وتلاقى فيها الهنود الآوريون والساميون .
وقد ظلت دائماً متباينة ، فلم تستطع أن تخلق لنفسها أنظمة تفكير صالحة لأن
تكون أساساً لثقافة عقلية ومتناسقة نوعاً ، ذلك بأنها كانت مشغوفة بالقيم المباشرة
الحسية ، فعجزت عن وضع أنظمة أو مذاهب مجردة .

ومع ذلك فقد أنجبت للأوريين أنصاراً للإلهام التصوفي ، وأشكالاً حديثة
للحياة الدينية ؛ فكم من فلاسفة العصور القديمة قد نشأوا هنالك ، وكان « نيتشه »
الوحيد بين المفكرين المعاصرين الذي اعترف لها بهذا الفضل ؛ إنه لم ير في
ديونيزوس^(١) مجرد مظهر من مظاهر الفلسفة الإغريقية ، غير الذي تألق في أبولو ،
بل اعتبره بشيراً بالعصرية الجرمانية ، كما أنه مجد في إسرائيل الشعب ذا التاريخ
الأشد إيلاماً والذي أنجب أجدر الرجال بالحب « المسيح » ، وأنزه حكيم
« سبينوزا » ، وأقوى كتاب ، وأشد القوانين أثراً في العالم^(٢) . وقد أضاف أن
اليهود لم يقتصروا كما قيل على جعل الغرب شرقياً ، بل إنهم عملوا بعدئذ نقيض
ذلك إذ جعلوا أوربا غربية ؛ فقد ساعدنا إيمانهم بفكرة العالمية على استخلاص
اللاهوت الخاص بالقرون الوسطى ، وعلى التخلص بواسطة غاليلو مثلاً من التقاليد
التي ظلت آسيا متمسكة بها .

٤ — فينيقيا

إن الذي قلناه عن بلاد كنعان ، قبل دخول الإسرائيليين فيها ، قد جاء بنا
إلى فينيقيا التي أخذ في استجلاء أمرها أخيراً بفضل الوثائق الأصلية التي وجدت

(١) ديونيزوس (Dionysos) هو الاسم الإغريقي لباخوس (Bacchus) . المترجم .

(٢) يراجع نيتشه كتاب « إنساني وإنساني جداً » ص ٤٧٥ وعن عبادة ديونيزوس
كتاب « أصل المأساة » ؛ ولإروين رود كتاب « بسكا » ولولتر أوتو كتاب « ديونيزوس ،
أساطير وثقافات » فرنكفورت ، مطبعة كلوسترمان سنة ١٩٣٥ م

في لوحات رأس شجرة . أما حفائر بيبلوس فقد ساعدتنا أيضاً على رفع الستار عن أشياء أخرى مما يدل على أننا نواجه أقدم ثقافة بين الثقافات السورية .
 لم يقطن الفينيقيون سوريا قبل تأسيس مدينة صور (عام ٢٧٥٠ ق م) ومدينة صيدا ، بل كانوا مقيمين في جنوب شرق فلسطين ، لا شمال غربها ، أى في منطقة عين قادش وفي نهاية خليج العقبة . وكانوا ملاحين في البحر الأحمر وفي المحيط الهندي قبل أن يلقوا بأساطيلهم في البحر الأبيض المتوسط ، حتى إلى عهد الملك سليمان في القرن العاشر كانوا محتكرين العلاقات مع بلاد أوفير . ولما كانوا قد سادوا على ضفاف البحر الأبيض المتوسط ، ولما كانت قرطاجة وهي أهم مستعمراتهم المؤسسة عام ٨١٣ - وقد أنشأت مراكز تجارية شمال هذا البحر وجنوبه من جزيرة سردينيا حتى أسبانيا ، من أجل ذلك يجب أن نعتز بأنهم كانوا وسطاً بين قوة اليونانيين من حيث الملاحة ، وقوة اليهود من حيث التجارة بين الشرق والغرب .

ولا نجد بين الشعوب التي عاشت قبل الرومان شعباً واحداً ساهم مثلهم في نشر ثقافة البحر الأبيض المتوسط في غرب أوروبا . لكن هذا ليس من شأنه أن يجعلنا نحط من قدر الدور الآسيوي الذي قاموا به ، ؛ ليس فقط فيما يختص بأثرهم العميق في شعب إسرائيل الذي أخذ عنهم اللغة ، بل أيضاً فيما يتعلق بالوساطة المستمرة التي قاموا بها بين مصر وما بين النهرين .

إنهم تلقوا عن مصر بعض مظاهر فن التماثيل لكنهم لم يتأثروا بدينها ؛ بل إن إلههم الشمسي « إيل » وبعلمهم اللباني « حداد » مصطبغان صبغة قوية باللاهوت البابلي .

وهناك مظهر آخر لدينهم يقربهم إلى الشعائر الزراعية الآسيانية ؛ فإن « عاليين » بن بعل هو روح الماء المخصب والنبات الذي يتفتح في فصل الأمطار .

وإذا ما انتهت الأمطار اختفى الإله عاليين أمام الإله موت الذى ينشأ من إيل والذى يعتبر روح الغلال .^(١)

وابتداء من القرن السابع ق . م يظهر أشمون أو أدونيس فيجمع هذين الإلهين ويرمز إلى النهر والسنبلة في وقت واحد .

والآن كيف لا تفكر سريعاً في هذه المقارنة : أوزيريس النيل وأزوريس الحصاد ؟ ففي شمال سوريا وجنوبها صورت آلهة أخرى ذات شكل إنسانى كانت تولد وتبعث لخير الإنسانى ، لكن أحداها وهو موت ، قد اتخذ منذ القرن الثالث عشر ق . م هذا اللقب المبشر : الابن الإلهى ، أسوة بيسوع وقبله . فلا غرابة أن يقوم أحد الشعراء المسيحيين وهو نونوس . فيمجد في الوقت نفسه ديونيزوس والسيد معا ؛ إذ أن تحت ستار ديونيزوس ، الملك « الذى بكى ليكفكف دموع الأحياء » نرى المذاهب الإغريقية قادرة على استيعاب أسرار الإله « أدونيس » . ولقد لعبت فينقيا دوراً غاية في الأهمية في التمهيد للفلسفة الإغريقية . فإنه يستخلص من نصوص رأس شجرة ، التى يرجع عهدها للقرن الثالث عشر ق م ، أن أحد العلماء ويسمى طايون Thabion قد عمل على تنسيق الشعائر والأساطير ، واعتبر الدين عبادة الطبيعة والعناصر ، وهو يستشير الآلهة كما فعل بعد موس وزرادشت . وفي تاريخ الأورانيين الذى وضعه فيلون البيلاوسى ، ذكر أن طايون قد جعل جميع الآلهة من أورانوس (إيل) ؛ إما متحدين بأكرونوس وإما أن هذا يحل محلهم ، ملتجئاً في ذلك إلى تأويل يسميه بغير حق استعارة ورمزاً . وسانشونياثون ، أحد كهنة القرن الحادى عشر ، الذى وضع تاريخاً لفينيقيا له

(١) وقد استند حسب رأى « لانجدون » إلى ماجاء كاهن من كهنة الإله « يثو » في بيلوس « هيرومبالوس » : وهذا يطابق كلمة « ياف » التى وجدت في رأس شجرة ، وذلك ما يجعلنا نعتقد أن « يهوه » لم يكن في أوائل الألف الأول إلها للعبريين فحسب ، بل كذلك للفينيقيين .

أهميته أيضاً . وهذا التفكير الذى يوفق بين الحسى والمجرد ، والذى ينظر إلى القوة الطبيعية والعناصر فى مظهرها الإنسانى ، يؤدى إلى إدراك نشأة المبادئ متتالية كانبثاق الأقاليم . وقد استمرت هذه الفكرة قائمة حتى بعد انهيار النظام الاقتصادى والحريات المدنية (سقوط صور سنة ٧٠٢ ق.م وصيدا سنة ٦٧٨ تحت نير الآشوريين) ، وأثرت فى المذهب العرفانى والافلاطونية الحديثة .

وليس هنالك من ينكر أن أهم أثر للروح الفينيقية فى الحضارة الغربية هو حروف الهجاء ، وعددها اثنان وعشرون حرفاً بما فى ذلك الحروف المتحركة . ولا تقصر أهمية هذه الحروف على بساطتها بالنسبة إلى الحروف الخطية السابقة ، لها بل وتمتاز أيضاً من الوجهة الصوتية بقوة تحليل عظيمة . ومما لا شك فيه أن هنالك صلة بين هذا التقدم نحو الأولى واكتشاف مسألة الجوهر الفرد بواسطة « موشوش الصيدناوى » . وديموكرىيت ، الذى أخذ نفس الفكرة من « لوسيب » ، ربما عرف أيضاً فى خلال رحلاته ما يعتبر مقدمة سابقة لنظريته ذاتها .

مراجع عامة

التاريخ القديم لكامبردج

Cambridge Ancient History, III, 1925G. Conteneau, *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, Picard, 1930

كوتينو : مختصر في علم الآثار الشرقية

ANATOLIE

الأناضول :

Friedrich (J.), *Kleinasiatische Sprachdenkmaler*. Berlin, Walter de Gruyter, 1932

فريدريش : النقوش الأثرية في آسيا الصغرى

Dussaud (R.), *La Lydie et ses voisins aux hautes époques*. Paris, Geuthner, 1930

ديسو : ليديا وجيرانها في العصور القديمة

Delaporte (L.), *Les Hittites*. Paris, Ren. du Livre (Evolution de l'Humanité), 1936

دي لا بورت : الهيتيون

Cumont (Fr.), *Les religions orientales dans le paganisme romain*.

كومون : الديانات الشرقية في عصور الوثنية الرومانية

Sartiaux (F.) *Civilisations anciennes de l'Asie Mineure*. Paris, Rieder, 1928

سرسيو : الحضارات القديمة لآسيا الصغرى

Conteneau (G.) *La civilisation des Hittites et des Mitanniens*. Paris, 1934

كوتينو : حضارة الهيتيين واليتانيين

SYRIE

سوريا :

Fouilles récentes, tablettes de Ras Shamra (Virolleaud) consulter la revue *Syria*.

الحفائر الحديثة ، لوحات رأس شمرا (فيرولو) .

Dussaud (R.), *Le Sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra*, RHR., t. CV, Nos

2-3, mai 1932, 245 ...

ديسو : الهياكل وآلهة رأس شمرا الفينيقية

Dussaud (R.), *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra*, RHR, t. CIV,

No. 6, nov. 1931, 353 ...

ديسو : الأساطير الفينيقية حسب لوحات رأس شمرا

Baudissin, *Adonis und Esmun*

بوديسا : أدونيس وأشمون

ISRAEL

إسرائيل

(Sur les Sémites babyloniens, voir bibliog. de notre Chap. III)

فيما يتعلق بالساميين البابليين أنظر مراجع الباب الثالث من هذا الكتاب

Lods (A.), *Israel, des origines au milieu du VIII^{ème} siècle*. Paris, Ren. du Livre (Evol. de l'Humanité), 1930

لودز : إسرائيل منذ أقدم العصور إلى منتصف القرن الثامن للميلاد

Lods (A.), *Recherches récentes sur le prophétisme israélite*. RHR, t. CIV, No. 4-5, jul. 1931, 279 ...

لودز : أبحاث حديثه عن النبوة لدى إسرائيل

Lagrange (J.), *Etudes sur les religions sémitiques*, 1903; 1905 (2^{ème} édit.)

لاجرانج : دراسات في الديانات السامية

Langdon (S.H.), *Semitic mythology*, 1931 (Boston, Marshall Jones et Londres, H. Milford)

لانجدون : الأساطير السامية

Dhorme (Ed.), *Le dieu parent et le dieu maître dans la religion des Hébreux*, RHR, t. CV, No. 2-3, mars 1932, 229

دورم : الإله القريب والإله السيد في دين العبريين

Dussaud (R.), *Origines cananéennes du sacrifice israélite*

ديسو : الأصول الكنعانية للقرآن الإسرائيلي

Montet (E.), *Histoire de la Bible*, Paris, Payot, 1924

مونتيه : تاريخ التوراة

Smith (Robertson), *Religion of the Semites*, 1889, 1894, 1901.

سميث : دين الساميين

Olmstead (A.T.), *History of Palestine and Syria*. London, Scribner, 1931

أولم ستيد : تاريخ فلسطين وسوريا

Guttmann (J.), *Die Philosophie des Judentums*. Hunchen, Reinhardt, 1933

جوتمان فلسفة اليهودية

GNOSTICISME

Bousset (W.), *Hauptprobleme der Gnosis*. Gottingen, 1907

بوسيه : المشكلة الرئيسية في الغنوصية

Drews (A.), *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*. Iéna, 1924

دريوز : نشأة المسيحية عن الغنوصية

Leisegang (H.), *Die Gnosis*. Leipzig, 1924

لايزجانج : الغنوصية

Schaeder (H.H.), *Bardanes in der Überlieferung der griechischen and der syrischen Kirche*. ZDMG. Kirchengeschichte, 1923, 21 ...

شيدر : باردسان حسب روايات الكنيسة اليونانية والسورية

الباب الثاني

مصر

١ - تاريخ ثقافتها

ليس من شأننا أن نلخص هنا ، ولو بإيجاز ، تاريخ مصر الماضي ، ولكن يجب علينا أن نبين مظاهره وتطوراته التي أثرت في تكون الفكر الإغريقي ومن الأمور التي ظلت مجهولة طويلاً أن هذا التأثير تم بواسطة إيجة القديمة . وعند ما انتقل أثر كريت إلى بلاد اليونان الداخلية ، في خلال النصف الأول من الألف الثاني ق.م ، أدخل معه ثمرات وأفكار دلتا النيل ، إذ كانت جزيرة الكلث متصلة اتصالاً وثيقاً بمصر منذ الألف الثالث ق.م .

ولما لم يكن للمصريين أسطول فقد كانوا تابعين للفينيقيين في صادراتهم البحرية ، كما كانوا من قبل تابعين للكريتيين . ولقد اشترك الكريتيون في الثقافة المصرية كما يستدل من خطهم المسكون إلى حد كبير من حروف هيرغليفية ، وهذا جعلهم يصطبغون بصبغة الثقافة المصرية سواء في ميسين أم في إيونيا ، فلا غرابة إذا رأينا في فن العمارة الإغريقي بعض النماذج الأفريقية ، كاستعمال الأعمدة وتزيين رؤوسها بالنقوش وجعل مقدماتها على شكل مثلثات .

ومن الأمور التي لا ريب فيها أن الحضارة أقدم عهداً في مصر مما هي في أي بلد آخر من حوض البحر الأبيض المتوسط ، فمنذ سنة ٤٢٤١ قبل الميلاد شرع هنالك في إصلاح التقويم ، مما يدل على سبق التجارب والتفكير لعدة قرون خلت . وفي عهد الأسر الأولى ، أي في نهاية الألف الرابع قبل الميلاد ، بلغت

طرق العمل الفنية شأواً جديراً بالإعجاب . فقد كان النيل الذى يفيد البلاد بأسرها تارة يغدق على واديه النعيم ، وطوراً يصب عليه الفجوات ، مما جعل المصرى لا يدرك أنه قادر على العمل دون أن يتحقق من أنه حكيم . وقضت ضرورة إعادة مساحة أراضيه لتحديد لها بعد انحدار مياه النيل عنها ، أن يصبح مساحاً ومهندساً فنياً . وإذا كانت كل ثقافة تتطلب نظاماً اجتماعياً واسع المدى والمدة ، فإن مصر كانت فى مقدمة البلاد التى تتطلب نظاماً ثقافياً دقيقاً ، لكن تاريخ التفكير يجب أن يستخلص رويداً رويداً من تاريخ العقائد ، إذ كان أقل إظلاماً .

كان الأساس الثابت للدين فى حالته الفطرية هو على ما نعتقد تقسيم البلاد إلى مقاطعات ، يحكمها معبود يرمز إلى القبائل التى كانت من الرحل ثم استوطنت ، وفى مقابل هذه التجزئة كان النيل والشمس موضع إجلال الجميع . وفضلاً عن هذا فقد كان كلما حاولت إحدى المقاطعات أن تفرض سيادتها السياسية على غيرها ارتفع إلهها الخاص ، وأخذ فى توسيع نفوذه .

ولنصف إلى هذا وذاك ، ما كانت تتمتع به مصر من وحدة جعلتها ، برغم تكونها من جزءين هما الدلتا والوادي ، بلداً منعزلاً من كل بلد آخر ، كأنها جزيرة وسط محيط من الرمال أو واحة طويلة وضيقة مكتظة بالسكان . ومن الوجهة التاريخية ، كان هناك نوعان من الآلهة : المعبودات المحلية ، كالحیوانات والأشجار والجبال ، والآلهة الكونيون كالسما والأرض والكواكب والنيل . ولهذا التقسيم أهميته الاجتماعية وصبغته الطبيعية ، بل ودلالته على بعض الصلات ، ومثال ذلك أن مقاطعة هليوبوليس ترمز إلى الشمس بالذات .

وفى أيام المملكة القديمة (الأسرة الثالثة إلى الأسرة الثامنة) أى من ٢٨٩٥ إلى ٢٣٦٠ ق . م ، كانت الدولة موحدة ومركزة ومندمجة فى شخص فرعونها ، إذ كان رب السلطة الدينية والزمنية ، والمالك الوحيد للأرض ، والعاقل الذى

هو مصدر حياة الناس والآلهة . ولما كان هو مرجع الوجود والرفاهية ، فالشعب بأسره يعمل من أجله ، ويضحى في سبيله حتى بالحياة . فهنا لك نفس واحدة لها قيمتها في نفس فرعون ، بل أكثر من ذلك لكل إنسان جسد وقلب ، أما فرعون فله وحده روح بفضل الشعائر التي كانت قائمة . وكذلك كان مصير الأموات تحت رحمته ، كما كانت شئون الأحياء الاقتصادية تحت سيطرته . وفي الحق لم يكن بد من وجود هذا الإيمان القوى الغريب لتشييد الأهرام ، وهي تلك الصروح المتينة التي بنيت لضمان البقاء والدوام .

لكن ذلك الفهم أو الإدراك العظيم الذي لا يخلو من وحشية ، لم يتحمل الصدمات التي هزت المجتمع بأسره في المدة من عام ٢٣٦٠ ق م . إلى عام ٢١٦٠ ق م فقد اعتبروا من الظلم البين أن يكون الخلاص الروحي امتيازاً مقصوراً على عظيم ، ولو كان هذا العظيم هو رئيس الكهنة ، بل اعتقدوا أن منح فرعون مثل هذه الامتيازات إلى عظماء رجال حاشيته أو موظفيه يعد ظلماً بيناً ؛ وكان من ذلك أن طلب أقل الفلاحين شأنًا امتياز الحياة الخالدة ، وحصلوا عليه ، مقابل نفقات محدودة ، بينما كان الفراعنة يبتزون أموال الشعب .

وهكذا ، أخذ الدين يسير في طريق الديمقراطية ، وما حلت المملكة الوسطى (٢١٦٠ إلى ١٦٦٠ ق م) حتى أقامت مقام الحكم المطلق حكمًا مؤسسًا على العدالة ووضعت السلطة العليا في خدمة الجميع . أما الشعائر الدينية ، فقد أصبحت مفهومة وفي متناول كل فرد من أفراد الشعب ، بعد أن كانت سرية خاصة بطبقة الكهنة . وقد كان لعقيدة الحق الإلهي ، المؤسسة لصالح المملكة المنفية (الأسرتان الثالثة والرابعة) علماء نظريون في أشخاص كهنة هليو بوليس من عبدة «رَع» أي الشمس . وقد تخيلوا فرعون ، لا على شكل الصقر حوريس ، كما تخيله قبل ذلك جماعة تنيس ، بل اعتبروه متحدًا بالشمس إتحاداً جوهرياً . قد تدهش لهذه الماثلة ، ولكن لتذكر

أن لويس الرابع عشر في فرنسا كان موضع عبادة شبه وثنية تذكر بذلك العهد . وكان فرعون يسطع حوله بنفس الدور المنبعث من قرص الشمس الذي يرمز إليه، ولكن مما يؤسف له أن يموت بعكس الشمس فقد استطاعت أن تتغلب على هذا النقص . وهنا يتدخل عامل آخر من عوامل الدين المصرى وهو عبادة أوزوريس إله الزراعة والماء الذى مثل تارة بالنيل وطوراً بالقمح وقد احترمت الأساطير في شخصه ملكاً عاملاً في سبيل المدنية ؛ إذ كشف النقاب عن الزراعة ، ووحد البلاد ، لكنه كان موضع حقد أخيه سيت إله الشر . وكان أن قُتل أوزوريس وقُطع إرباً ؛ لكن « أزيس » زوجته نموذج الوفاء جمعت أشلاءه ، وأعادت إليه الحياة ، وجعلته من الخالدين بما تملك من قوى سحرية .

وهكذا أصبح أوزوريس رمزاً الملوك الذين يحاولون الدفاع عن أنفسهم ضد الموت، وسيكون مثله وما قامت به إزيس صاحبة المعجزات موضع إعجاب الشعب بأسره فقد ظل فرعون حتى الأسرة الثامنة وحده موضع تقديس بعد موته أسوة بالملوك الأول الذين ذهبوا عن الوجود . أما بعد انقلاب هيراكليوبوليس ، فقد أصبح في مقدور كل مصرى أن يصبح أوزيريس .

غير أنه برغم إشراك الشعب في مصير فرعون ، ظل كل من الدين والمملكة موضع تبجيل خلال المملكة الجديدة (الأسرة الثامنة عشرة إلى الأسرة العشرين الطيبة ١٥٨٠ إلى ١١٠٠ ق م) ، إذ كان النصر على أزمة الفوضى والانحطاط الخلقى ، وصارت طيبة عاصمة العالم ، وقامت دليلاً على قوة الأنظمة المصرية وتشعبها حتى بلغت آسيا . لكن هيئة كهنة آمون ، وهى التى كانت تمثل رَعُ في طيبة ، حاولت الاستئثار بسلطة الملك وإحلال نظام الحكم الإلهى محل الحكم الفردى .

وقد لاقى الفراعنة ، ممن كان يجرى في عروقهم دم أجنبي ، صعوبات جمة في

مقاومة هذا التيار المحافظ بوضوح ؛ فقد حاولوا مواجهة التقاليد الدينية الخاصة بهيلوبوليس بالأنظمة التي أقامها كهنة آمون ؛ ومثال ذلك أن أمونوفيس الرابع ليعارض أشياع آمون ، وهب نفسه للقرص الشمسي آتون ؛ وأنه فر من طيبة وأنشأ مركزاً لعبادة جديدة في المنطقة التي أصبحت بعدئذ تل العمارنة ، واتخذ اسم أخناتون ، أى مجد آتون . وهذا حادث فردى ، ولكن له دلالة ؛ فهو يشير إلى الصعوبات التي لاقتها الملكة الطيبية ، والتي كانت ترمز إلى السير في طريق التوحيد .

ومن القرن الحادى عشر بدأ نفوذ الفراعنة يجتاز الحنة تلو الحنة ، إذ أخذ أنبياء آمون الأول ، ومرترقة لوبيا يتنازعون فيما بينهم للاستئثار بالسلطة دون الفراعنة . ولم تنسحب مصر من الفرات ومن سوريا فحسب ، بل وقعت فى أيدي الآشوريين (٦٧١ ، ٦٦٨ ، ٦٦١) ، ثم الفرس (٥٢٥) ، ثم الإسكندر ، (٣٣٢) ، وأخيراً الرومان عام ٣٠ ق م كما حلت اللغة والتقاليد الإغريقية محل لغة البلاد الأصلية وتقاليدها ، وسادت الوثنية فأزالت استعمال الهيروغليفية فى القرن الرابع الميلادى ، توطئة لإحلال الكتابة العربية محل الكتابة اليونانية .

وفى الحق أنه ما من أرض فى العالم نالها من الاضطراب العميق ما نال تربة الدلتا الخصبة ، التى كان يبدو أنها فى غير حاجة إلى شىء يجلب إليها من الخارج لإظهار خصبها العقلى غير المحدود . وقد أصبحت مصر منذ ذلك التاريخ ذات مذهب تلفيقى اختياري ، وحرمت من ملوكها الوطنيين ، وصارت بعد الغزو المقدونى مركزاً اجتمعت فيه جميع حضارات الإنسانية ، والتقت فيه كل التأثيرات من أفريقية وأوربية وآسيوية ، فتراث منفيس وطيبة وسائس مجتمعة ، لا يعد إلا جزءاً من التراث الروحى الواسع الذى كان محل فخر الإسكندرية .

٢ — ما أخذته اليونان عن العلم المصرى

إن المراجع التى استقينا منها معلوماتنا عن أثر مصر فى اليونان حديثة العهد نوعاً ، إذ أنها لم تعاصر إلا الحضارة النيلية المصطبغة إلى حد كبير بالإغريقية . لم يكتف فراعنة سايس (صالحجر فى الغربية) — (الأسرة السادسة والعشرون ٦٦٣ — ٥٢٥ ق م) باستخدام مرتزة يونان ضد خصومهم الأثيوبيين ، مفضلين إياهم على المرتزة اللوبيين القليلي الإخلاص ، بل إنهم منذ عام ٦٦٠ أجازوا للتجار اليونانيين التجوال فى جميع أنحاء الامبراطورية المصرية ؛ فأقدم المشاهدين والمؤرخين القدماء أمثال « هيكاتيه الميليسى » وهيرودوت ، وكلاهما آسيوى ، قد وصلوا إلى مصبات النيل بعد مضى قرن ونصف أو قرنين على تدخل اليونان فى مصر ؛ بل إن أكبر المؤرخين الوطنيين ، وهو مانيتون ، الذى وضع مصرياته (إيجيبتياكا) بعد عام ٢٧١ ق م بمدة وجيزة ، كان يتقن اليونانية كلغته الأصلية ، فمن باب أولى استرابون وديونون وبلوتارك .

وأهم ما أخذته العقلية الإغريقية عن مصر هو الهندسة التى تعد النموذج الأصلي للمعرفة حسب مذهب أفلاطون . وبديهي أن تاليس هو الذى حمل عصاه وقاس ارتفاع الأهرام ، لكن هناك مسائل أخرى اضطر إلى حلها مشيدو تلك الصروح . نعم ، إن المصريين لم يضعوا نظريات البناء الهندسى كما فعل إقليدس ، لكنهم استخلصوا نتائجها ومبادئها وحلولها كما تشهد بذلك أعمالهم . وقد كانت مقاييس المسطحات والمكعبات دقيقة إلى أقصى حد عند قدماء المصريين ؛ وكانت الأعداد ذات شكل عشرى ، بعكس البابليين فقد كانت أعدادهم على شكل ستينى ؛ وكانت عملية الضرب تتحول إلى مضاعفات متوالية ، أما عملية القسمة فكانت بمضاعفة المقسوم عليه حتى يصلوا إلى المقسوم ؛ وكان

حساب الكسور يُعدّ أهم شيء في علم الحساب ، بل كان حل المعادلات التي من الدرجة الأولى من الأمور اليسيرة عندهم .

كل هذه المعارف والعلوم ، قد أخذها اليونانيون عن قدماء المصريين بما فيها خيط البناء والساعة الشمسية ، وساعة الماء .

وكان علم الفلك موضع ملاحظات منظمة ومتوالية ؛ فقد جعلت السنة ٣٦٥ يوماً وربع يوم ، مقسمة إلى ١٢ شهراً ؛ وكان الأسبوع سبعة أيام مسماة بأسماء الكواكب السيارة السبعة ، واليوم مكون من اثنتي عشرة ساعة نهائية ومثلها ليلية — كل هذا ينتقل إلينا من مصر عن طريق أجدادنا الأقدمين .

وفكرة البروج ؛ وشكل الكون الكروي ؛ وكروية الشمس والقمر ؛ لا الأرض التي كانت تُعدّ حلقة مستوية بمنطقة بالحيط ؛ وطبيعة النجوم النارية ؛ وشرح الكسوف والخسوف ؛ وافتراض وجود دوائر أوساطها على محيطات دوائر أخرى لتبرير دوران الشمس والقمر وعطارد والزهرة والمريخ والمشتري وزحل على بعضها — كل هذه المعارف والأفكار ، وما نعرفه عن الكواكب التي تنسب إلى سيارات تُرى من الأرض أنها مراكز لها ، قد أخذها اليونان — إما قضية مسالة وإما موضعاً للنظر والبحث — عن قدماء المصريين . وإلى أولئك أيضاً يمكن أن تنسب نظرية العناصر الأربعة في الطبيعة ، مع فكرة أن الماء هو العامل الأساسي .

فمجموع هذه النتائج والافتراضات هي التي ذهب للبحث عنها على ضفاف النيل تاليس أولاً ثم فيثاغورس بتوصية منه ، وهو الذي — على قول جامبليك — قضى اثنين وعشرين عاماً في المعابد المصرية . ولا يغيب عنا أن هذا الاتصال الذي فتح باباً للتفكير الإغريقي ، قد تلاه عصر التعاون بينهم وبين المصريين في موطن العلم الذي لا نظير له في العالم ، وهو الإسكندرية ، تلك المدينة التي نجحت في جمع الشرق بالغرب .

٣ - الدين والفلسفة

ولو أن الدين المصرى كان صعب الاستيعاب بالنسبة إلى كثير من الشعوب التى اعتبرته صيفاً فنية أو لمحات خاصة بعلم الكون ، فقد اعتبره اليونان كتقاليد كلها حقائق ، ويستدل على ذلك من اهتمام الفلسفة اليونانية القديمة بالمطابقات والمقارنات بين الآلهة الإغريقية اللاتينية وآلهة طيبة أومنيفيس .

بيد أن الشيء الذى كان يؤثر فى الأجانب من الإدراك المصرى لم يكن تلك الآلهة المحلية التى على شكل حيوانات، ولا الآلهة السماوية والأرضية التى كان لسائر الأديان ما يعادلها . فلا أهمية كثيراً لأن تكون الأرض ذكراً والسماء أنثى فى زواج الأرض والسماء كما كان الأمر عند الصين ، بعكس الحال عند الهنود والأوربيين . وكثير من الشعوب الأخرى قد عبدوا الشمس كالإيرانيين والسوميريين من قبلهم ، لكن الميزة الخاصة العظيمة التى امتازت بها العبادات المنفيسية أو الطيبية كانت ما تدعيه من قوة لمقاومة الموت ، باتباع سلوك شخصى خاص ، وبمعالجة الجسد معالجة خاصة حتى لا يبلى .

تلك الشعائر الخاصة ، التى لم تتصل إلا اتصالاً صورياً بدين الشمس ذى الحكم الفردى ، شهدت بوجود بعض العلاقات التى قد يصعب تحديدها بالعبادات السورية الأفروجية البابلية ؛ فأوزيريس مثل أتيس ، وأدونيس ، قد مزق إرباً ثم أعيد إلى أصله ؛ وهكذا أسس رمز تجدد الطبيعة المستمر أسوة بالإنهين الزراعيين السابق ذكرهما ، بل إن الأمة كانت غنية بالآمال لما كانوا عليه من علم بالحياة الآخرة . فهل أخذوا هذه الفكرة مؤخراً ، أم وجدت عندهم فى الأصل مباشرة ؟ إن أدوناي البييلوسى يشابه فى اسمه تقريباً آتون المصرى ، وعلى شاطئ بييلوس الرملى عثرت إزيس على الصندوق العائم الذى كان يحوى أشلاء زوجها

التي ألقاها سيت في النيل ؛ ورمز الإله المصري (زِد) نراه على شكل أشجار
الصنوبر المعروفة لدى السوريين وإن كانت مجهولة عند بوزيريس ؛ وحزن
إزيس الشديد ، وحميتها البارعة يذكران بأقوال الآلهة إستارتيه وسيبيل وأعمالها .
وكل هذه الأشكال والرموز الدينية مرتبطة بعضها ببعض برباط روحى ، وهى
مظهر غربى من مظاهر ديانات الخلاص التي انتقلت بعدئذ إلى الشرق ، فنشأ
عنها الزرادشتية والبوذية ؛ ومع ذلك ، فإذا كانت مشكلة الخلاص قد فاضت
إلى ما وراء وادى النيل ، فإن الحل الذى وضعته لها مصر لا يشابه أى حل آخر .
هذا ، والاستمرار فى تغذية الأموات لا يكفي لبقائهم أحياء . فخطر الموت
مرة أخرى الذى طالما شغل الإدراك الهندى لم يستبعد استبعاداً تاماً ؛ فهناك
أسباب أخرى عدا عدم التغذية ، قد تؤدى إلى الموت الأبدى . لذا وضع
قدماء المصريين فناً للتخليد يتناول المظهر المادى والمظهر النفسى .

إن التحنيط يحفظ قوة الحياة ، ثم يُشرع فى عمليات على المومياة نفسها أو على
صورة تشبهها ، فيتم منح الجثة القوى الحيوية كحركة الكلام والإشارة . ألم
تستطيع إزيس إخصاب نفسها بوساطة جسد أوزيريس المعاد تكوينه ؟ ويجب
أن نعلم أيضاً أن الفرد لا يعيش فقط بوساطة جهازه الجسمى ، وقلبه الذى يُمد
حاسة داخلية وأداة للإدراك ، بل هناك جزء هام من الفرد يبقى خارجاً عنه وهو
« الكاه » الذى يعادل شخصيته فى « مانا » مشتركة ، وهى مبدأ القوة الفعالة
للناس والآلهة . فالشعيرة التي تجمع المومياة إلى « الكاه » ، تحول الجسد — أى
« زِت » — إلى شيء لا يفنى ويتيح للمتوفى أن يظهر ، إما على شكل روح (باه)

وإما على شكل عقل (آخ) ؛ ويظل العقل سماوياً ، أما الروح فتعود وتبعث الحياة في التماثيل والمومياء متنقلة بين السماء والأرض^(١) .

إن من الطبيعي أن يكون للانسان جسد وكاه منفصلين ، ولكن ليس من المعقول أن يكون له روح تستطيع التوفيق بين المبدئين أو تحقق تلك الروحية ؛ تلك الطريقة ، طريقة الوجود الإلهي الخالد التي تشير إليها الصورة الهيروغليفية المرسومة على الجدران والتي تدل على الخلود . فالسحر يستطيع أن يؤدي إلى حركة فوق الطبيعة ، وهي حركة طالما التمسها من الرحمة الإلهية بعض العبادات الأقل مادية ، وذلك بإحلال الخلود محل عدم الفناء المستمر . وهذا حل أول للرحلة إلى الشاطئ الآخر ، الشاطئ الغربي حيث لا يرجع من ذهب إليه^(٢) ثم شعرت البوذية برغبة في الأخذ به .

ولا يسعنا إلا أن نرى في ازدواج زيت وكاه صورة أولية لنظرية العالمين الحسى والمعنوى التي وضعها أفلاطون في تعسف ودفع عنها بقوة^(٣) . والعلماء الذين اقتصوا بالدراسات الإيرانية لا يوافقون على رأى « جيمس وأرمستير » القائل بأن تفسير العالم بنظرية المثل يرجع أصله إلى زرادشت ، بل إن أصول هذه النظرية الكونية الموجودة في الأفكار الصينية ليست سابقة لعهد سقراط .

ونلاحظ أنه فيما يتعلق بمصر وباليونان القديمة ، هناك اختلاف بين العنصر الأزلى والروح الخالدة ، وأن أمنية العقل هي أن يصل بقدر الإمكان إلى حياة دائمة ، حياة لا يمكن أن تتأني بالتعاون بين الذات والوجود . والأسرار الإغريقية

(١) موريه : النيل والحضارة المصرية ص ٤٦٢

(٢) ميرى كارا ص ٢٩٧ ، وانظر ص ٢٠٧ أيضاً

(٣) وكذلك « إيدوكس السينيدى » وهو من مؤلفي نظرية المثل ، قد أقام ستة عشر شهراً بجوار هيليوبوليس (٣٨٢ — ٣٦٤ ق م) . بيديز ، مجلة المجمع الملكي عام ١٩٣٣

تشارك مع أسرار أوزيريس في نقطة هامة ؛ وهى أن كليهما تحاول تخليد الروح ، بعكس الأمر عند الفلاسفة ورجال الدين فإن الخلود للذات وحدها .

وقد عملت مصر أيضاً على تكوين فكرة الكلمة أو العقل (اللوجوس) ، وشاركها في ذلك شعوب أخرى ؛ ولكن لم يصل شعب من هذه الشعوب ، حتى في الأوساط الإغريقية إلى ما وصلت إليه مصر من تنظيم هذه الفكرة تنظيمًا دقيقاً . فالصانع يخلق بالتعبير بلسانه عما يفكر فيه بقلبه ، وبهذه الطريقة خلق الآلهة وكهاتهم ، وكذلك أيضاً جعل أوزيريس كاملاً عن طريق الحركة التي أعيدت إلى فم إحدى الموميات . حتى في خلال حياته الحسية نفذ الملك وهو أوزيريس بالقوة عمله بطريق الأوامر الشفوية ، أسوة بالصانع الأفلاطوني الذي يقوم به بالأسماء التي قرر استعمالها

وقبل أن تنشأ الفكرة القائلة بأن نظام الكون والناس لا بد أن يحدد بقوانين ، وجدت فكرة تقول بتكون (النظام) من مجموعة من الكلمات ؛ والفراغة كان لكلامهم نظامه وانسجامه ، فكان هذا تمهيداً لتأسيس نظام العدل الأخلاقي . ولنضف إلى ذلك أن الصيغ والأشكال التالية للنظرية قد اصطبغت بصبغة العقلية المصرية . فاللوجوس الذي سطع لإحياء الكائن وإنارة العقول ، يشهد بهذه القضية المسئلة التي استلزمها النظام الملكي الفرعوني : تطابق القوة المطلقة لسلطة الكلمة وقوة الشمس . وهكذا ، ابتداء من العصر السابق لسقراط إلى العصر الأفلاطوني الجديد ، تركزت الفكرة اليونانية في دائرة طرق التمثيل المصرية . ونظرية العلم لم تبتكرها مصر ، ولكنها تجاوزت الفن فوصلت إلى شأو جدير بالإعجاب . لقد ارتفعت إلى ذروة التفكير بطريقتين : أولاً بإخلاصها المتفاني للحكمة العملية التي اعتبرها اليونانيون فلسفة وأطلقوا عليها هذا الاسم ، وثانياً بفلسفتها الدينية . وعندما انهارت مؤقتاً جميع العقائد في خلال المملكة الوسطى ،

بدت مقابل روح الشك واليأس بعض الثقة المعقولة في قيمة الإدراك الفردى ،
وذلك لإيجاد التوازن الضرورى فى الحياة اليومية .

فكرة « اعرف نفسك » السقراطية كانت لها سوابق ، فضلاً عن فكرة
محاسبة الضمير الرواقية . لقد تقدمت تلك الحكمة على شكل قصص رمزية على
الطريقة الشرقية ، ومع ذلك فقد أثرت فى أحوال الحياة الإنسانية بأفكارها
الواضحة ، وفى بعض الأحيان استطاعت تقوية المحافظة على الدين . والحديث بين
أحد المصريين وروحه ، يعد مثلاً سابقاً لقصة أيوب البابية ، ويمهد لقصة أيوب
العبرية التى جاءت بعد الأولى بألف سنة . ومن قبيل تربية الملوك ، هنالك تعليمات
« ميرى كارا » التى يمكن مقارنتها بالمؤلفات الماثلة والأقوى منها التى وضعها
كوتيليا ومكيافيلى .

أما تفكير الكهنة فقد كان مبتعداً عن الحياة ؛ ولكن الإبهامات التى وضعت
عن أشكال الآلهة ، أو عن تفسير الطقوس ، قد اتخذت شكلاً حياً فى الخصومة
التي قامت بين مجمع هليوبوليس ومجمعى هيرموبوليس أو أخناتون . وسواء كان
« البانثيون » قابلاً للتحويل إلى تاسوعات (هليوبوليس) أو إلى ثامونات
(هيرموبوليس) ، فالحقيقة واحدة لا تتغير ؛ إذ أن الضرورة السياسية قد فرضت
فى قوة هذا الإله الذى هو الملك شيئاً من التوحيد الذى لم يقر به الدين صراحة ،
وكانت الأفكار تشحذ فى المناقشة والتبويب وحل المشاكل الدينية ، إلى حد
جعل أساتذة الجدل الإغريق يهتمون اهتماماً لا حد له بالتردد على هؤلاء الكهنة ؛
سواء أكانوا خدام الأسر المالكة ، أو خصومها .

فالاعتقاد السائد عند اليونان بأن التأمل المصرى كان عميقاً بنسبة قدمه ، قد
قابله من جانب المصريين ثقته فى تقاليدهم الخاصة الدائمة إلى حد كانت تبدو لهم
ذات قيمة خالدة . فالشكل العقلى الخاص بوادى النيل يمتاز بصبغته الأزلية ،

ولكن كيف التوفيق بين هذه القيمة العالية والخاصة بالشئ البسيط والذي لا يتغير، وبين اختلاف الآراء والمصادقات؟ فالمصريون والإغريق المختلطون بعضهم ببعض في الإسكندرية، والذين اتصلوا فضلاً عن هذا بالعامل السامى، الذى أكد فيلون أهميته، قد وضعوا شكلاً جديداً للحقيقة؛ شكلاً أقل وضوحاً من الحقيقة كما ينظر لها الأتيكيون اليونان، لكنه لا ينقص عمقاً بحكم اتفاق الرمز.

ولكى يعطوا الصيغ القديمة غير الدائرة جدة الزمن الحاضر، ولكى يضموا العبادات المتشعبة غير القابلة لأن يوضع بعضها على بعض، ولكى يوفقوا بين المعرفة والعقيدة — لم يسعهم إلا الالتجاء لفن التفسير والتأويل الذى يجد فى الأساطير تبريراً للشعائر، وفى القصص الخيالية تصويراً للإدراكات، وفى مذهب الاختيار المقدرة على فهم الشئ فهماً موحداً دائماً.

واستمرار وجود الأشكال الحيوانية باعتبارها رموزاً للمقاطع أو للآلهة التى نسلتها، ومعادلة النقوش ذات الأشكال الحيوانية والإنسانية، والاعتقاد بالمطابقات المختلفة التى تكشفت عن أشياء سرية متماثلة — كل هذه الأمور كانت مواتية لاتخاذ المجاز وسيلة للفهم والإدراك. فالشمس باعتبارها شكلاً اعتيدت رؤيته، ورسم عن حورس، من شأنهما أن يستجلبا الحدس العقلى، أسوة بالجعران، وهوالتميمة العادية. هى طريقة مشتبه فيها، ويتقهقر بمقتضاها منطق الإدراك أمام منطق التخيل والإرادة، وكلاهما من مميزات الروح الأولية. وإذا ما خضع لها المذهب العقلى الناشئ عن سقراط وأرسطو وإقليدس وأرشميدس، فقد كان يتوافق مع عقلية الزنوج التى يكشفها المختص بدراسة مصر القديمة خلف دقائق الحضارة التى تبهره.

وبمثل هذه الطريقة يمكننا أن نبرهن على أن موسى وأفلاطون جاءا بنفس الوحي، وأن جميع تقریبات الحقيقة تتفق مع بعضها، فيستخلص منها الفلسفة

القائمة على الوحي والصوفية الإلهية . نعم ، إن هذا الحل الوسط بين المعرفة والتجربة الدينية قد يدل على خطوة إلى الوراء في مضمار العقلية العلمية ، لكنه قد ترتب عليه تقدم للإنسانية في مجموعها ؛ إذ أصبحت أقدر على معرفة أن عقائدها ، مهما كان فيها من اختلاف وغرابة ، تخفى وراءها معنى له قيمته وخطره .

هذا ، ومن الأمور البديهية أن الروح المصرية كانت ذات صبغة إغريقية ، وهذا ما يساعدنا على فهم مختلف مميزات ثقافتها ؛ وهي المذهب الوجودي ، والوثنية الزنجية ، والاعتقاد في تعادل مختلف أشكال الوجود دون حاجة إلى تدخل التناسخ كما هو الأمر في آسيا . والسحر كان أكثر وضوحاً وأشد قوة مما كان عليه لدى السوميريين ، ولكن التصوف العدي كان أقل دقة ، والصنعة والتنجم لم يصلا إلى شأويل على كبير عبقرية .

على أن الحضارة قد تكون أقدم من بلاد الكلدانيين بل والعميلانيين ، لكن الثقافة وإن كانت أوسع فناً فقد ظهر أنها أقل تفكيراً نظرياً . وكل ما نأمل هو أن تقوم مقارنة مستندة إلى وثائق وبعيدة عن التحيز ، لتلقى ضوءاً على التشابه والاختلاف بين هاتين الحضارتين^(١) اللتين هما أصل الحضارات الأخرى ، واللتين لم تنشأ بينهما علاقات مباشرة مستمرة إلا من الألف الثاني ق.م ، ولكن ليس هنالك من يشك في أثرهما في تكوين باقي حضارات العالم .

وفي ميدان هذه الأبحاث القيمة جداً في دراسة نفس التفكير ، قد أخذنا نكشف الآن أن الجزء الأكبر من القارة السوداء لم يكن متوحشاً كما ظن قبلاً ، بل إنه أثر في اتجاهات مختلفة وهو منعزل في الصحراء أو الغابة ، وانتقل أثره من النيل عن طريق لوبيا والنوبة والحبشة .

(١) المراد بهما حضارتا مصر واليونان . (المترجم)

مراجع عامة

Baillet (J.), *Le régime pharaonique et la morale*, 1913

باييه : النظام الفرعوني والأخلاق

Breasted (J.H.), *Development of Religion and Thought in ancien Egypt*. New-York, 1912

برستيد : تطور الدين والفكر في مصر القديمة

Erman (Ed.), *Religion égyptienne*, trad. franç., Paris, 1907

إرمان : الديانة المصرية

„ *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig, 1923

إرمان : الأدب المصرى

Frazer (J.-G.), *Atys et Osiris* (trad. fr.), AMG, Geuthner, 1926

فريزر : آتيس وأوزيريس

Moret (A.), *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, 1903

موريه : الطابع الدينى للمملكة الفرعونية

„ *Maspero et la religion égyptienne*, RHR, LXXIV, 3, nov, 1916, 264-310

ماسبيرو : الديانة المصرية

„ *Mystères égyptiens*, 3ème édition, Paris 1922

ماسبيرو : الأسرار المصرية

„ *Rois et dieux de l'Égypte*, 3ème édition, Paris, 1922

ماسبيرو : ملوك مصر وآلهتها

„ *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Ren. du Livre (Évol. de l'Human.), 1926

ماسبيرو : النيل والحضارة المصرية .

الباب الثالث

ما بين النهرين

كانت مقاطعة پامير هي الوسط الجبلى الذى تكونت فيه أوراسيا ، أما مركز جغرافيتها البشرية فهو ما بين النهرين . نعم إن الحضارتين الكريتية والمصرية لا تقلان عن حضارتها قدماً ، ولكنهما بالنسبة لها كنسبة المحيط للكرة . بعكس مراكز الثقافة التى ارتفع ضوؤها بين الفينة والفينة فى بلاد عيلام وبلاد سومير ، وعند الساميين والأكاديين فى بابل ، وفى آشور ، وبالإجمال فى جميع ما بين النهرين (الجزيرة) سواء فى صبغتها الايرانية أم الاغريقية — كل هذه المراكز تؤكد وجود ارتباطات عميقة دائمة مع باقى العالم القديم .

فحضارة هذه المراكز الثقافية ، التى كانت كخط من القمم والذرى ، كانت تسطع وتتوزع على الغرب الكائن على شواطئ البحر الأبيض المتوسط ، وعلى آسيا الجنوبية والشرقية القصوى ، وتؤثر فيها جميعاً تأثيراً عميقاً ، هنالك تصورت الأنظمة الأولى المتعلقة بتركيب الكون وبنظام الانسانية .

١ — السوميريون

إن أقدم مرحلة كشفت فى معرفتنا الراهنة ، على الأقل من الوجهة التاريخية ، هي الحضارة المشتركة بين العيلاميين وأصلهم من سوس ، وهم الذين سبقوا السوميريين ، وبين الحضارة المتقدمة أيضاً التى أكدتها الحفائر التى تمت سنة ١٩٠٣ — ١٩٠٤ بين بومبلى وآنوبمنطقة مرو . وقد استمر التطور من العصر الحجري إلى العصر المعدنى ، ثم ظهرت سوس فى العصر الحزفى . ومن تلك

المنطقة انتقل إلى ما بين النهرين وإلى آسيا القديمة تأنيس الحيوانات على ما يبدو .
لقد كان العيلاميون يقطنون في الطرف الغربي من الهضبة الإيرانية ، ثم غزو
السهول ذات المستنقعات ذات الخصب القوى الكامن ، والتي كانت تجتاز ماء
دجلة والفرات فتبلغ البحر عن طريق مصبين منفصلين . وفي ذاك الوسط ، الذي
يحاذي دلتا النيل ، تكونت الحضارة السوميرية .

لقد نشأت مدينتا لاجاش (تيلو) و (أمّا) بين هذين الطريقين المائتين بقرب
الخليج الفارسي الذي كان داخلاً نحو ٢٠٠ كم في منطقة الرواسب ، وقد ازدهرتا
وكانتا متنافستين منذ عام ٣٣٠٠ ق م . وعند قرب مصب الفرات أنشئت بعد
ذلك بمدة وجيزة مدن أوروك وأور وإيريدو . وقد اضطر ملوك لاجاش أبناء الإله
المحلي - وكانوا ملوكاً وكهنة في آن واحد - لأن يخضعوا لملوك (أمّا) ، فأصبحت
بلاد السوميريين أكبر إمبراطورية في آسيا الغربية في عهد الملك لوجال لاجيس
(٢٨٩٧ ق م) . لكن هذه السيادة السياسية لم تستمر طويلاً ؛ إذ ما مضى قرن
حتى جاءت أسرة كيش السامية في شخص سارجون ، فهدمت تلك الإمبراطورية
لصالح أسرة أجاديه التي جاءت لتأسيس السلطان البابلي . وحوالي ٢٥٠٠ ق م
عاد السوميريون فانهزوا فرصة انهيار سامي أجاديه التالي لغزو القوط : فأسس
أوتوهيجال من أوروك ، وجوديا من لاجاش ، وأسرة أور أنجور في مدينة أور ،
مملكة قوية امتدت من سوس إلى الأورنت ومركزها مدينة أور .

هذا ، وتعتبر الحضارة السوميرية أساساً لعدة حضارات آسيوية ، وقد كانت
معاصرة لآسياني الأناضول واشتركت معهم في الدين وفي صناعاتهم الفخارية .
وقد دلت حفائر « هارابّة وموهنجودارو » في حوض نهر السند ، على وجود
ثقافة سابقة للثقافة الهندية في مكان يبعد كثيراً عن الحدود الغربية للهضبة الإيرانية ،

وهذه الثقافة تنسب للسوميريين الدراويديين . وأخيراً فإن العامل السوميرى سيظل العنصر الأساسى لثقافة ما بين النهرين ، بعد أن أحدث أثره فى آسيا مدة حوالى ١٠٠٠ عام (٣٣٠٠ - ٢٣٥٨ ق م) ، ثم انتزع الساميون فالهنود الأوريون منه هذا الأثر .

وهناك توافق غريب لم يحس به بين العمل المادى والمعارف الأسطورية الخاصة بالسوميريين ، لقد كانوا رعاة فى الأدغال التركستانية ، أو فى الجبال العيلامية ، ثم نزلوا إلى الشواطىء واضطروا إلى استغلال الأرض المتنبسة حديثاً رغبة فى علاج كارثتين متضاربتين : كارثة المستنقعات الرطبة وكارثة الصحراء الحارة . وكان أن حفروا الترع فتوصلوا إلى نتيجتين عكسيتين ، لكنهما مكملتان بعضهما لبعض ، وهما تجفيف الأرض وريها . ذلك بأنهم استغلوا العنصرين الأساسيين : الماء والأرض ، فوققوا بينهما ، وحصلوا على الخصب . وقد أدى ذلك إلى إيجاد شعب زراعى وفلاح فى آن واحد ، مثل الصينيين والمصريين ، وإن كان المصريون قد وجدوا الدلتا ممهدة بينما اضطر السوميريون إلى رسم دلتاهم وتخطيطها . وقد كوفثوا على هذا العمل ، إذ حصدوا الغلال من قمح وشعير وشوفان وغيرها من المحصولات الطبيعية التى انتقلت زراعتها منهم الى سائر العالم حسب ملاءمة التربة والأجواء المختلفة . وكذلك نال هذا الشعب أقوى عناصر الثروة بفضل تربية المواشى وزراعة الحبوب . وفضلاً عن هذا ، فقد قام شعوب ما بين النهرين بطرق كان يقتضيها العمل فى الأرض الزراعية ؛ إنهم وجدوا قابلية التشكل تلتقى والصلصال الذى أخذوا يستغلونه فيحولونه إلى خزف ، ويستعملونه فى المباني والكتابة . ؛ والعملية المشتركة فى جميع هذه الصناعات هى إعطاء المادة المرنة شكلاً .

هذه المسألة تفسر نوعاً ما روح ما وراء الطبيعة التى كانت تشملها الأساطير

السوميرية ، فمثلاً إن صناعة هذه الأشياء تؤدي إلى عمل صورة إله للأشياء المصنوعة من الصلصال ، وإلى تعيين اسم لكل نوع ولكل عمل ، وتحديد مصير لكل وجود ؛ واعتبار هذا المصير قانوناً ثابتاً . ونظرية العماد الايونية ، وأسطورة المادة المضطربة الأفلاطونية التي خفف من حدتها الصانع ، كل ذلك يبين لنا استمرار تمثيل الآلهة الغاضبة « تيامات » وهي في قبضة « ماردوك » ووظيفة الأسماء والأوامر الإلهية منجد ما يماثلها تقريباً في الفلسفة الصينية ، وأسطورة الطوفان تدل على توزيع مناطق النفوذ بين الماء والأرض ، وقد أخذها الاسرائيليون عن الساميين البابليين ، كما أخذتها عنهم أيضاً فلسفة الابراهيميين الدينية التي يعتبر فيها « مانو » شخصية مزدوجة لنوح وآدم^(١)

والصلصال البشرى الذي يحركه أحد الآلهة ، قد يصبح ضحية شيطان من الشياطين . وليس هناك وسط بين الأمرين ؛ فالفرد ضحية سلبية لخصومة بين القوى الطيبة والقوى الشريرة ، وهو دائماً معرض لتحمل أذى السحر ، فيدافع عن نفسه بالسحر أيضاً : إذ بقيام الكاهن بتلاوة بعض التعاويذ يتغلب على الروح الالهية ؛ والساحر يتلو ناميريم (الماميت السامية) ، وهي اللعنات ، فيعزّم بهاعلى الشياطين . وأحياناً يقوم مقام هذا كلمات مخمّمة تتلى مصحوبة بنفثات من اللعاب . وإبعاد الدخيل الذي يلوح أنه يعتبر شرطاً سلبياً للحياة الدينية يحقق جميع أهداف هذا الدين ؛ إذ الجسد الانساني ، شأن كل شيء حسي ، في صلة

(١) إننا نجهل علم الإلهيات السوميري في دور سومير الدعائي ، إذ كله سابق للتاريخ . لكن المفروض أنهم عندما توطنوا منطقة « عيلام » تخيلوا ديناً جليلاً ، واحتفظوا منذ ذاك الوقت بهذه العبادة المتعالية التي أوحى إليهم ، بعد ما أصبحوا من أهل ماين النهرين ، بناء الزيجورات ؛ هذه الزيجورات التي هي حصون ضخمة ذات سبع طبقات — ومنها حصن أور وحصن خورسابا اللذان يعتبران صورة حسية لها — والتي يعتبر برج بابل أهم مثال لها . فالاجودات (المياكل) الهندية المصنوعة من الحجر ، والأبراج الصينية التي حل فيها الحزف الصيني محل تراب الفخار الكلداني ، قد قادت إلى تلك البلاد هذا النوع من المباني بعد تحويل شكلها واتخاذها لأغراض أخرى .

مباشرة مع بعض الآلهة ، على شريطة ألا توقف هذه الصلة بعامل ما . فمثير ضمير الإنسان مكان نقي لأجل إلهه ، كما أن المدينة هي المكان النقي لعبادة هذا الإله . ونجد هنا تكويننا تمهيدياً صوفياً لفكرة المكان الطبيعي والعمل الخاص ، اللذين سيصبحان متداولين في التفكير اليوناني والهندي ، فالآلهة تُنقى واقية للناس ، إذ هم جميعاً متحدو الذوات ، أى متساوون فيها ؛ وذلك إما لأن الإنسان ناتج عن صور أزلية ، أو أن الآلهة نشأوا عن تسمى الملوك والأبطال . فليس على المؤمن أن يستجلب فاعلية الآلهة ، بقدر ما عليه أن يحافظ على انسجامه مع هذه الكائنات العالية .

فإذا تركنا التعزيم جانباً ، يتبين لنا أن الآداب الدينية تشمل بنوع خاص أناشيد تمجد آلهة كل شعب ، كما أصبح الأمر بعدئذ عند الهنود الفيديين . فليس الآلهة محليين وشخصيين فقط ، بل هم طبيعيون ، كما يستدل من طابعهم الذى هو إلى حد ما على شكل حيوانات ، والموروث عن الطوطم فى العصور الفطرية . مثال ذلك « نسر ن - جيرسو » حامى لاجاش ، وهو النموذج السابق لكثير الشعائر الغربية والرموز الشرقية التى تشمل صوراً لبعض الحيوانات الضارية الشرهة ، وتشير - على معنى أعم - لقوة العاصفة أو الحرب . كذلك عبادة النور قد انتشرت إلى إيجه وسوس ، وأخذها أيضاً الساميون السوريون الفلسطينيون ، وربما كانت عبادة البقرة فى الهند ناشئة عن هذا الأصل . لكنا سنرى الهند تطبق عبادة الحيوانات هذه على علم الدار الآخرة ، وتعتقد أن الإنسان قد يصبح حيواناً والعكس بالعكس ، خلافاً لباقي الشعوب ، مثل السوميريين والآسيانيين ، الذين رأوا أن فى الإنسانية خطأ من الحيوان ، على اعتبار أن الإنسان له هوية حيوانية الشكل .

والآلهة أو المعبودات السوميرية المشتركة مع الملوك الذين كانوا يعتبرون

أبناء الآلهة ، كالفراعنة والأباطرة الصينيين ، كان عليهم تحقيق خصب الطبيعة ، لا بشكل غامض عام ، بل كلٌّ حسب طابعه المحلي ؛ بأن يهيمنوا على الفيضان ، ويديروا شئون الإنبات ، وينظموا الأحداث الكونية . وتحقيقاً لأغراضهم الزراعية يتمتعون بخواصهم الجنسية : فلا أغلب منهم زوج ، كما سيكون فيما بعد للآلهة الهندوسيين زوجات من الإلهات .

فجميع الأشكال النسائية للآلهة قد أصبحت لها قيمة الآلهة الكبرى الأم العالمية ، التي قد أجّلها الإيجيون والاسيانيون وال دراويديون ، من البحر الأبيض المتوسط إلى خليج البنغال . ومن هذه الإلهات تيامات ، إلهة المحيط وأم الآلهة ، زوجة أبسو الأول إله المياه العذبة ، وإشتار ابنة آنو إله السماء ، وهي نموذج أول للزهرة كنجم سيار وسيدة الحب وإلهة حربية أيضاً ، قد كان من حظها أن انضمت إلى الإلهات السوريات « أستارتيه » .

هؤلاء هم أهم الآلهة عند السوميريين ، وقد كانت الأولى شكلاً تمهيدياً سورياً للهيولي ، كما كانت الثانية كذلك للطبيعة في نظر الفلسفة الهيلينية .

٢ — الساميون — البابليون

يبدو أن الساميين الذين توغلوا فيما بين النهرين في النصف الأول من القرن الثالث ق م ، لينتهوا بغزوها نهائياً في عام ٢٠٩٥ ، كانوا عموريين ، وهم من جزيرة العرب أصلاً . ويستدل من اسمهم أنهم أقاموا في عمورو ، وهي منطقة من سوريا العليا كائنة بين لبنان والفرات . وقد أخضع أول ملوكهم بلاد سومير بما فيها عيلام . وأصبح ملك بابل ، وهو حمورابي (٢١٢٣ — ٢٠٨١ ق) من أعظم ملوك التاريخ . ومن دلائل عظمة سلطانه أنه جمع بين السوميريين والساميين ، وأدجهم إدماجاً نهائياً قاوم حتى مساوىء الحروب ، إذا استمر برغم

هدم الحيثيين لمدينة بابل عام ١٩٢٥ ق م ، ثم سقوطها في يد إحدى الأسر الكاسية عام ١٧٦٠ ق م .

وأهم ما جاء به الساميون في هذا الاندماج لغتهم ، وهي أغنى وأكثر مرونة وأقوى على التعبير عن المجردات من لهجة السوميريين ؛ وقد مكنت السامية شعوب ما بين النهرين من التأثير في آسيا الغربية بقوة أشد وأوثق من أثر السلاح ؛ فخدمت أغراضهم بقدر ما دلت على انهزام السوميرية ؛ ومع ذلك ، فقد اتخذ الغزاة اللغة السوميرية لغة مقدسة ، فتمثلت لغتهم بعض ألفاظها وتعايرها .

وهكذا ، تمت خطوة حاسمة في سبيل اتحاد العالم القديم ، واستمرت الحال كذلك إلى أن جاءت خطوة ثانيه ثم ثالثة - لها خطرهما مثلها - حين اتسع نطاق اللغة اليونانية في الشرق ، وبعد أن ران السلام الروماني .

وإلى جانب التقدم اللغوي سارت تقدم الكتابة . فقد ساهم الساميون في تحويل الحروف الهيروغليفية السوميرية إلى الشكل البابلي أولاً ثم الآشوري ثانياً . كما أن كتاب الحضارة الجديدة المختلطة عرفوا فصل الكلمات إلى مقاطع ، والوصول إلى الأصوات البسيطة للحروف المتحركة المعروفة ، لكنهم لم يتجاوزوا هذا الحد ؛ أما وضع الحروف الهجائية ، فهو يرجع على ما نعتقد إلى الفينيقيين^(١) .

والجهود التي بذلت لتحليل الأشياء وردّها إلى عناصرها الأولية ، لا تقل أهمية في تطور الفكر الإنساني ، سواء في ناحية الكلام ، أم في ناحية الطبيعة ؛ وقد سارت المحاولتان جنباً لجنب تسند كل منهما الأخرى ، كما يستدل من المثل الذي عرفناه عن الإغريق فيما بعد . والحضارة السامية البابلية ؛ بأشكالها المسمارية ، قد جاءت بفكرة تقريبية عن اللوجوس أكثر مرونة وأشد قوة وانتشاراً وأقرب تناولاً ، من اللغة والكتابة المصريتين . بل إن مصر لم تخرجاً في اللجوء

(١) كوثينو : الحضارة الآشورية البابلية ص ٢٥ .

إلى تلك الأشكال ، كما يستدل من آثار القرن الخامس عشر ق.م التي كشفت في العمارنة .

وقد كانت المواهب الروحية السامية قوية في هذا الصدد ؛ أما ما جاء به العموريون إلى ما بين النهرين من التراث الدينى فهو قليل غير مدرك ؛ سواء نظرنا إلى الذين أسسوا نفوذ أجادييه ، أم إلى الذين ظهوروا في عصر بابل عام ٢٢٢٥ ق.م وهم أسرة سومر — أروم جد حمورابى .

لقد أدخل سادة سومير الجدد معهم عند غزو البلاد عبقريتهم السياسية ، وهذا كل ما كان لازماً لإحداث انقلاب لم يؤثر في العقائد المحلية فحسب ، بل على نقيض ذلك وسعها ونظمها . وأغلب الآلهة السوميريين لم يتمتعوا إلا بنفوذ محلى .

وقد حاول الكهنة تقسيمها إلى طبقات ثلاثية : مثل آنو ، بيل ، إير ؛ أو مثل سين ، وشماس ، وأداد ، لكن جهودهم كانت غير مثمرة ، وظل ماردوك إله بابل صاحب النفوذ الأعلى . وقد أكد ذلك بعض العبارات التي فتحت الطريق للتوحيد الإسرائيلى المستقبل ، إذ ظهر التعليل « من حيث إن » الخاص بالفلسفة الأسبينيوزية^(١) « وأن نينورتا هو ماردوك باعتباره — أو من حيث إنه — إله الإنبات ، وزماما هو ماردوك باعتباره إله الكفاح وإنليل هو ماردوك باعتباره إله السلطان والإرشاد ، ونابو هو ماردوك باعتباره إله القدر ، وسين هو ماردوك باعتباره مضىء الظلمات ، وشماس هو ماردوك باعتباره إله العدل ؛ وإداد هو ماردوك باعتباره إله المطر »

وهذا شاهد أول لهذه الظاهرة الجديرة بالاعتبار ، وهى أن الأديان مهما اتسع نطاقها لا تبلغ الانساع والقوة اللذين ادعتهما لنفسها إلا بمساعدة النفوذ الزمنى .

(١) كوتنيو : الحضارة الآشورية البابلية ص ٥٤ ؛ مرسية : الأفكار الدينية والأخلاقية

في بابل وأشور ص ٣١ .

وقد انتفعت من هذا الحظ مذاهب زرادشت والمسيح وبوذا ، بعكس مذاهب يهوه وجينا وماني ، فإنها لم تدرك هذا الحظ الذي كان لغيرها . والواقع أن الأديان ، التي تثير التفكير الفلسفي أكثر من غيرها ، هي التي انضمت إليها السلطة المدنية فعملت على إعطائها شكلاً عقلياً .

هذا وقد تكونت نظرية سامية وسوميرية في وقت معاً ، وهي نظرية قربان التي قُدِّر لها أن تشغل مكاناً رئيسياً في العقائد الإنسانية . فقد أكدت الأساطير السوميرية أن الآلهة خلقت الإنسان ليعبدها ، وفي ذلك حياتها ونرى أن الأمر يحتاج إلى شرح .

إن عقيدة العبادة التي تأسست في طبقة الكهنة قدمت الفكرة الدينية في مظهر أكثر فنية ومعقولة معاً ؛ ذلك أن الغذاء القرباني لا يحبي الإله فحسب ، بل يحيا المؤمن به أيضاً ، ولذبح الضحية فضائل مطهرة ضرورية لا تقل أهمية عن أغراضها الغذائية ؛ ولما كان القربان يؤدي إلى إفناء الشيء المضحي به ، فهو يهدم اللعنات ويزيل الأدناس ؛ ولما كان يحدث التمثل ، فهو يزيد من الحيوية ؛ وكل من هذا الطابع وذاك ، طابع أسامي جوهرى ، والدور الطبى الشرعى ، الذى كانت الضحية تقوم به ، له خطورته ، شأنه شأن أغراضها الغذائية . ذلك لأن الحيوان أو الإنسان المضحي يحل محل المضحي (يوهودينانو) ، أو محل الشخص الذى تمت الأضحية الشعائرية لصالحه . وتشير الصور المعلقة فى الكنائس المسيحية أحياناً إلى تقديم ذراع أو قدم من المصيص ، على سبيل الشكر بعد البرء من المرض ؛ وهكذا كان الكهنة الأكاديون يقدمون « رأس حمل قرباناً عن رأس إنسان ، ورقبة حمل عن رقبة إنسان » ، ليحصل هذا على الصحة . وفكرة الإبدال والمعادلة تبدو ظاهرة ، ظهورها فى قانون طاليلون [عين بعين وسن بسن] حسب القوانين البابلية ، كما ستبدو واضحة عند اليونانيين حين يقررون أن فى

المعرفة يجب أن يكون هناك مماثل لمعرفة المماثل. وجميع تقاليد كبش الفداء، وجميع آمال الخلاص بتضحية « حمل إلهي » كل ذلك نشأ في الغرب عن القرابين الكلدانية. وكذلك الفلسفة الدينية الخاصة بكهنة الإيرانيين والبراهميين، التي استغلت القولة البابلية المؤثرة: « ضح بقربان »^(١) هي الامتداد نحو الشرق.

وعملية تقديم القربان تؤكّد أكثر من الأساطير معرفة الفكرة التي يكونها شعب لنفسه عن الحياة أو عن الروح بمقدار ما يمكن تصور مثل هذا المبدأ. فما معنى الأغراض التي ترمي إليها التضحية؟ إنها تتطلب ما يحويه الدم من العناصر الحيوية؛ فالضحية المقدمة تعادل الدم الإنساني، والضحية المخصصة للآلهة تمثل الدم الإلهي. ونتيجة التضحية هي تحويل الدم الأرضي إلى دم سماوي، والحصول بهذا الاتصال على اشتراك الطبيعتين. ولا تغرب عنا التمثيلات التي تجعل هذا التماثل أمنية عزيزة الخطر. فالمؤمن يعتبر أن العلاقات الطبيعية بين الإنسان وأهله قد انفصمت بتدخل الشياطين، ولذا جاءت تلك الطقوس فمنعت عمل القوى الشريرة وأعادت التقى إلى حالته الطبيعية التي هي اشتراكه نوعاً ما مع الألوهية.

حقاً، إنها فكرة عظيمة زعمت أنها رفعت الواقع إلى مكانة القانون، والظاهرة الضعيفة إلى القيمة القصوى؛ حقاً إنها نتيجة عجيبة تزيل، ولو لحظة واحدة، الآلام الموجودة ضرورة لتعيد السلطان الضروري خلقياً للذات! فأقل أو أبسط القرابين يحمل جرثومة ما جاء بعده من الأطماع الخاصة بما وراء الطبيعة. والبابليون ثم الإغريق والهندوس، والصينيون من بعدهم، عند ما أخذوا يبحثون عن أصل الحياة في بعض الحقائق الروحية، لم يقطعوا صلتهم بالفكرة القديمة

(١) نيقاناو بالسنسكريتية يا چنام يا چنبا والمؤمن. الذي يأمر بتقريب قربان يسمى بالبابلية سيد الضحية، وهو تعبير مطابق للتعبير السنسكريتي ياچناياتي. انظر مجلة تاريخ الأديان ج ١٠٧ عام ١٩٣٣ ص ١٠٨.

الأكثر مادية والتي تقول بأن الحياة تجد أصلها في الدم . فتارة يعتبرون الإنسان عجينة من الدم والصلصال ، وتارة يدخلون فيه نفثة (زيدٌ بالسوميرية ، ونايشو بالبابلية ، ونيفيش بالعبرية) ، وهى هذا الريح الذى وضعه اليهود فى أسمى المراكز وجعلوه ذا قوة محدثة ؛ إذ جاء فى نصوصهم ما يؤكد أن النفثة تنفخ الروح حينما شاءت ، وبين الدم والنفثة يوجد فارق من شأنه أن يعارض الطبيعة بالرحمة ، رغم تماثلهما أو اتحادهما المزعوم . لكن شعوب ما بين النهرين كانوا يبحثون عن مصائر الإنسانية فى دراسة العضو الأكثر ارتواء بالدم ، ألا وهو الكبد .

وسواء اعتبرنا التضحية حادثاً طبيعياً ، أو تصورناها عملاً مما فوق الطبيعة ، فالخطأ متساو ، لأن القيمة الوحيدة بل القيمة المطلقة ، لهذه الشعيرة تتركز على أنها تأمر الطبيعة وتخضع لها فى آن واحد ، وقد سبقت بذلك العلم .

وربما قبلنا مثل هذا العمل من أناس فطريين ، لكننا لا نستطيع الاعتقاد بأن البابليين عملوا بهذه الشعائر دون أن يراعوا سير الوقائع المنتظمة ؛ بل هم على نقىض ذلك امتازوا بالقدرية الكونية المستندة إلى الاعتقاد الدقيق ؛ حتى إن اعتقادنا مستمد منهم . ومنطقهم يتلخص كله فى الاعتراف بوجود صلات بين الحوادث والظواهر ، وسحرهم لا يسير إلا على هذه الطريقة فى تبرير أعماله استناداً إلى نتيجة معينة جاءت عن علة معينة . إنهم لم يحاولوا فهم هذه الأمور ، بل خضعوا لها خضوعاً مجرداً عنيداً ، إما لعدم مقدرتهم حقيقة ، وإما لاعتقادهم بأنها فوق مستواهم . ولو لم يكن الإغريق فى مقدمة ورثتهم لكان لنا بدلاً من منطق أرسطوطاليس ، منطق جون ستيوارت ميل قبله بألفى سنة ، وهو ما حدث فى الواقع للهنود والصينيين .

والآن ، وقد أصبحنا لا نماشى الأوهام فى شأن قوة التوحيد التفسيرية ، يتعين عدم إصدار حكم مبسّر على عقلية كان كل ههما أن تثبت علاقات بين

الأشياء ؛ كما يتعين عدم تمجيد الإيجابية تمجيداً فيه شيء من الظلم ، بينما الأمر لا يعدو المذهب التجريبي الأوربي ؛ وأن لا نأخذ على بعض الحضارات أنها لم تصب العقل في القالب القياسي المنطقي .

وكان من جراء اعتقاد الكلدانيين في الضرورة ، مضافاً إلى دقة الملاحظة ، أن أصبحوا سادة في علم السحر ، وأجداداً مباشريين لمؤلفي الأتارفافيدا ، ومبتكري علم التنجيم والعرافة والتنبؤ . وقد أخذ عنهم الغرب والشرق الأقصى هذه الأنظمة والمذاهب .

وهنا أيضاً يجب أن نتجنب التقديرات المبسرة ؛ فبدلاً من اعتبار التنجيم خاطئاً ، كان يجب أن يحل محل محله العلم الصحيح وهو الفلك ، يجب أن نعترف بأن الجهود الإنسانية أخذت تعثر في طرق نفعية قبل أن يفكر تفكيراً خالياً من الغرض . كذلك كان إخلاص الأطباء البابليين تمهيداً لا بد منه لعلم الحياة لأرسطوطاليس وللصور الحديثة . وكانوا إذا ما سردوا وقائع ، ولو وقائع مزعومة ، قاموا بخدمة للمعرفة غير المتميزة كما لو وضعوا نظريات مبسطة ؛ مثل نظرية يين ونظرية يانج في الصين ، أو نظرية جوناس في الهند . فضلاً عن أن فلسفتهم النفعية (البراجماتيزية) ، مضافة إلى اعتقادهم بالقضاء والقدر ، قد وضعت بطريقة موفقة مسألة العمل الإنساني دون التظاهر بالتناقض الجالب لليأس ، ودون أن يخفوا الصعوبة النظرية التي تتطلبها التوفيق بين الاختيار والجبر . فالأقدار معينة ، لكن هذا لا يفرض عدم ضرورة الأعمال ، والجبر الإسلامي سيكون انحطاطاً للفلسفة المضمرة الخاصة بما بين النهرين . أما النتائج المطابقة لهذه الفلسفة فنجدتها على الأخص في إيران ، حيث بدت الحمية المزدية ، وفي مذهب كرمان في الهند .

والبابليون لم يضعوا نظرية للأخلاق ، لكنهم اتخذوا لأنفسهم قوانين

منذ أقدم الأزمنة تدل على أخلاق مستقلة . ففي مدينة سوس الأثرية التي أعيد كشفها على إثر حفائر الأستاذ « ميكانيم » نجد أن الخصومات القانونية كانت يفصل فيها في المعابد ، وأن الآلهة كانوا يصدرون أوامره بالعقاب ؛ بل إن الشريعة العيلامية من قبلهم قد أسندت السلطة القضائية إلى السلطات المدنية ومنحت دوراً هاماً للتصرفات الفردية : دور الإرادة في العقود ، وسيطرة رغبة الطرفين على حرفية التقاليد . أما القوانين البابلية كما وُضعت حامورابي ، فقد تخلصت أكثر من ذلك من العادات الشعائرية ؛ إذ أسست نظاماً قابلاً للتطبيق على شعوب وبيئات مختلفة متباينة ، من تجار أو زراعي ، وُضعت تحت سيطرة هيئة نظامية قوية ، وجعلوا خاضعين في القضاء للأوامر الملكية .

وللمرة الأولى ذكر عندئذ المثل الأعلى الأسوي للملك الكامل ، الذي أخذت عنه الصين تقليد ملك العدالة (الدارمارجا الهندوسي) ، تقليد الملك الأب لشعبه ، وهي فكرة لا يقل مداها الميتافيزيقي عن معناها الاجتماعي . ونشأ عن ذلك مصائر علم الإلهيات التوحيدى ومصائر السلام العالمى والحق ، والاعتقاد فى التوفيق بين النظام الميكانيكى والنظام النهائى ، أى مستقبل المذهب العقلى .

وقد وضعت الأساطير السوميرية أمام الإدراك الإنسانى مشكلة عويصة ، هى مشكلة شفاء الخيرين العادلين الذين تتبعهم الشياطين ، برغم قيامهم دائماً بواجباتهم الدينية ، والذين لا يجدون ما يريح ضمائرهم لدى الآلهة أو إزاء الكهنة ؛ وتلك ستكون حالة أيوب فى شعب بنى إسرائيل . وقبل أن يفكر الإغريق فى أن الرجل الحكيم سيكون سعيداً حتى فى تنور فالاريس^(١) ، جاء حامورابي بعناصر

(١) فالاريس طاغية صقلى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد عرف بجبروته وتنوره النحاسى الذى كان يमित به حرقاً من يريد . (المترجم) .

حل مؤقت ، وهو تخفيف المظالم الاجتماعية بالالتجاء إلى عدالة سيد أب رحيم
يخفف شدة القانون بتطبيق قوانين غير مكتوبة .

ولقد جاءت مرحلة الحصار البابلية بقيام عهد الأخلاق الذي قام مقام مذهب
المنفعة السحري . إنهم أخذوا يحاكون من عمل الشر باعتباره مخطئاً ، بدلاً من
إدخال روح الشيطان فيه ، أو معاملة صورته بما يراد به من شر ، ولذلك صار الأمر
يتطلب ضرباً من السحر العقلي يكمل السحر المادى .

وقد أصبحت المواد الطبيعية ، مهما استعملت في شكلها النقي أى دون خلط ،
لا تكفى لدفع الخطيئة ، سواء أ كانت تلك المواد ماء أم حباً أم ملحاً ، بل كان
يجب اتخاذ تدابير روحية كالقسم والصلاة ، وترتب على ذلك موقف جديد في
النظام الدينى . إنه بدلاً من أن يضطر المؤمنون الآلهة إلى تحقيق أغراضهم ،
أصبحوا يقبلون إرادتهم مهما كانت قضية مسلمة . ومذهب الفناء في الله الصوفى
الذى ستتخذه الهند باسم « باكتى » ، كان له مظاهر جذيرة بالملاحظة لدى شعب
« أشكاد » في المكاشفات المقترنة بالتواضع والخضوع ، وأيضاً في بعض العظات
التصوفية بالحب الخالص عن الهوى .

لكن تطور الأفكار الأخلاقية لم يؤثر في علم الآخرة . لقد ظل الموتى باقين
دون أن يكونوا خالدين ، لأن الخلود صفة خاصة بالآلهة دون سواهم ، ومدينة
الموتى في بلاد الكلدان ليست بحال مدينة الله . أما الحياة غير الدائمة في الآخرة
فلا تترك أملاً في الغبطة ولا مجالاً للعودة [إلى العالم] : و « الأرالو » هو
« إرسيت لاتارى » ، أى البلاد التى لا يعودون منها ، وتلك صيغة جذيرة
بالملاحظة ، أخذها بعدهم البوذيون لجعلها تعبيراً عن الخلاص ، أما فيما بين النهرين
فهى لا تشير إلا إلى مجرد شك فاجع .

وهناك ملحمتان سوميريتان بابليتان تشيران إلى بيانات وشروح حاسمة في

هذا الصدد . الأولى ملحمة « جُلجاميش » التي تقدم لنا بطلاً مثل ناسكتاس من « كانا أوبانيشاد » يبحث عن أسرار الحياة والموت لكنه يعلم أولاً من الإلهة إشتار ثم « أوتانا ييشتيم » الذي هو النموذج السابق لنوح ، أنه لا يمكن تجنب تلك الإقامة المحزنة . أما الأسطورة الثانية فهي خاصة بنزول إشتار إلى الجحيم ، وهي تدل على أن إله جهنم لا يترك فريسته ، كما يتضح من الاستثناء الذي قرر لصالح زوج هذه الالهة .

وهناك بعض التوافق بين الأسطورتين ، إذ حصل الزوج على ماء الحياة وهي حالة وحيدة استثنائية ، أما أوتانا ييشتيم فتدل أسطورته على أنه وقد عاش حتى بعد الطوفان ، وجد نفسه فيما وراء البحر ، أي فيما وراء مياه الموت . وهكذا ، هو يبشر بتصرف البودهات المتناقض ، إذ يجتازون مدّة سانسرا للوصول إلى « الشاطئ الآخر » ، إلا أن من الخطأ على الإنسانية أن تحلم بعالم أزلي وسعيد ؛ وهنا يبدو واضحاً الإلهام السامي الذي، كما جاء في التوراة ، لا يحلم إلا في غايات أرضية .

٣ - الأشوريون

إن الحلقين اللتين يرسمهما نهرا دجلة والفرات ، وتتقابلان بتطابق ، قد جعلتا لبلاد ما بين النهرين شكل الساعة الرملية المنتظمة الشكل ، التي يتصل خزانها المخروطيان المتقابلان في المضيق الأكادي عند مدن أجاديه وبابل وكيش التي أصبحت بعدئذ بغداد .

وقد ازدهرت الحضارة بادية ذي بدء في الجنوب ، ثم في الوسط ؛ أما الشمال فلم تنتشر إلا حوالي عام ١٢٤٧ ق م ، ابتداء من فتح توكيلتي إنورتاه لمدينة بابل ، وقامت أشور ، وهي كلمة تدل على الأمة والإله الوطني والحاضرة ، بمهمة السيطرة ، وذلك قبل أن تنتقل الحاضرة إلى نينوى ، وكان حمورابي قد نزل بجيوشه في

أشور ولكن ، برغم اشتراك السوميريين والساميين في الأصل ، وقع خلاف شديد بين هذين القسمين من أقسام ما بين النهرين ؛ وكانت خصومة لا ترحم ، خصوصاً من جانب الآشوريين .

وبحكم أن آشور كانت أوثق اتصالاً من بابل بغرب الأناضول وبسوريا ، بل وبمصر ، قد استطاعت القيام بهجمات مستمرة ضد الحيثيين والميتانيين المصطبغين بصبغة نصف هندية أوربية ، والأورارتو (أرمينيا) التي ينزل منها النهران ، وضد الأراميين المقيمين في سوريا العليا .

وكذلك كان الآشوريون مضطرين إلى الغزو للدفاع عن أنفسهم ، فأسسوا أشد القوات العسكرية بأساً فيما عرف التاريخ القديم قبل الأنظمة الرومانية ، واستخدموا تلك القوات لإرهاق البابليين ثم للسيطرة على آسيا القديمة بأسرها . وحوالي عام ١١٠٠ ق م أعلن تيجلات فالازار الأول نفسه « ملكاً للعالم كله وملك الملوك القادر » ، فوضع بهذا ادعاء سيادة عالمية ، أخذها عنه بعدئذ الإيرانيون والمقدونيون والقيصرية ؛ وكان لذلك رد فعل هو أشد في نظام العقائد أو الأفكار ، مما هو في نظام المطامع المادية ؛ إذ أنه إن كانت الامبراطوريات ضعيفة سهلة الانهيار ، فقد كان واجباً أن يتخذ المثل الأعلى للسيطرة الإمبراطورية شكلاً دائماً عاماً .

ولكن مزاج الآشوريين انخاص قد بدا في الطريقة التي اتبعوها للبحث عن هذه السيطرة ، وهي طريقة عبادة القوة والوحشية المنظمة : ذبح المهزومين ، وسبي شعوب بأسرها ، وإفناء ملوك محترمين لدى أعدائهم في مقابرهم ، ومصادرة الآلهة — تلك كانت الوسائل التي ضمنت سيطرة نينوى ، والتي أثارت عليها في الوقت ذاته شتى الضغائن ، مما أدى إلى ظهور الارتياح في جميع أنحاء آسيا الغربية حين سمعت نبأ هدمها عام ٦٠٦ ق م . ولا عجب ! فقد تميز الآشوريون بوحشتهم

الباردة ، التي كانت تجرى بحساب معلوم ، وتختلف كل الاختلاف عن وحشية الرجل غير المتمدين .

ولم يصف الأشوريون شيئاً إلى الحضارة البابلية . لكنهم اشتركوا فيها . لقد تلقوها بقبول ، وحفظوا شواهدا في حولياتهم ومكتباتهم ، ونشروا نورها حتى الحدود الإغريقية والمصرية . وقد أسسوا الدين على مبادئ الإخلاص والخوف ؛ فالههم آشور الذى أسقط ماردوك عن عرشه ، لم يطلق عليه اسم العاطف إلا بقصد استمالته وتخفيف ظلمه ، وهى طريقة تخفيف احتيالية لجأ إليها أشياع سيقا في الهند . وبفضل هذا الرياء هنا وهناك ، كان للإله الخفيف أن يطمع من أتباعه في إخلاص هادى ؛ فمنح التابع نفسه لإلهه ، وذلك وإن كان مسبباً عن الخوف فإنه لا يمنعه أن يكون واثقاً به .

ونضيف إلى ذلك أن الأشوري يختلف عن الكلدانى بشدته الصلبة ، سواء فى المحكمة أم فى الهيكل ؛ وقد عاد بقوانينه إلى الوراء كثيراً ، وهبط إلى مادون المستوى الأخلاقى والإنسانى الذى نعرفه فى تشريعات حمورابى .

٤ — تراث ما بين النهرين

بالرغم من الفوارق التى خلفها فى مجموع التقاليد الخاصة بما بين النهرين ، أثر البيلاميين والسوميريين الفطريين والأكاديين والبابليين والأشوريين ، فقد أدى هذا التراث المصهور فى وسط واحد إلى ثقافة موحدة قوية بماضيها العظيم ، متمتعة بمركزها وسط آسيا . وقد بدأت الحضارات التاريخية الأولى ، وهى حضارات الغرب والهند والصين فيما هى مشتركة فيه عند دجلة والفرات ، وأثرت على الحضارات الإنسانية ؛ وهذا الاشتقاق المركزى له أهميته الكبيرة فى التاريخ

القديم . ولذا يجدر بنا أن نضع بياناً تقريبياً عن نصيب الفلسفة الخاصة بما بين النهرين في تكوين الفكر العالمى ، وهو :

أولاً — نظرية خاصة بالوقت مؤسسة على التأكد من وجود نظام كونى . والمظهر الفلكى لهذه العقيدة يجد تعبيراً عنه في تقويم قسّم السنة إلى اثنى عشر شهراً ، والشهر إلى أسابيع ، والأسبوع إلى أيام ، والأيام إلى ساعات ، وكذلك في عدد كبير من الملاحظات المتعلقة بالأجرام السماوية . وأما فيما يتعلق بمظهرها الطبيعى ، فيظهر من بيان متتابعات ثابتة ، هى أساس علم الزراعة وعلم الطب . وأهم ما يمثل هذا النظام هو سير الشمس سيراً منتظماً ؛ ولذلك فإن الإجلال الذى كان هذا الكوكب (الشمس) محاطاً به باعتباره الإله شماس ، يعد مبدءاً يرجع إليه أصل جميع الأديان الفلسفة ذات المبدأ الشمسى ، وهى كثيرة متعددة من سوريا إلى بلاد پامير ، ثم يؤثر في التفكير اليونانى وتتخذة إيران من بعد تلك الشعوب (ما بين النهرين) ثم ينتقل هذا المبدأ إلى الهند المحافظة (سوريا ساتاكا) والهند المبتدعة (ماهايانا) .

ثانياً — الاعتقاد في القضاء والقدر ، باعتباره قدراً كونياً ، وباعتباره مصير الأفراد . فالشريعة الفطرية التى فرضها الآلهة أو الزمن على كل مخلوق ترى متفقة ومتناسقة مع تطوره ، وهى العقيدة المعروفة باسم « لوجوس سپيرماتيكوس » (الأصل البذرى) عند اليونان ، والسبج أى الأمر الإلهى عند الصينيين .

ثالثاً — فكرة غامضة عن السماء باعتبارها السقف الأعلى للعالم وأبا العالم . وهذا الثقف مثقوب ، وقد جاءت الكواكب بسدادات لها ينفذ منها الضوء ، ويمر من خلالها النور الطاهر الخالد الوارد من عالم ما وراء السماء والمنتشر فوق هذا الغطاء^(١) . ويعتبر الضوء والحرارة والمطر المتساقط من السماء بذور الحياة تتلقاها

(١) أبواب السماء الثمانية ، مقال بمجلة تاريخ الأديان يناير عام ١٩٣١ ص ٤٦ ، براهاد آرانياكا أوبانيشاد .

الأرض في أعماقها . وعند ما أبدى شيشيرون هذه النصيحة : « انظروا دائماً إلى الأمور السماوية » ، وعند ما أطلق الملوك الصينيون على أنفسهم اسم ابن السماء أى بعبارة أخرى (ابن الله) ، نتيين أن عقيدتهم تتصل حينئذ بالعقيدة السوميرية العريقة القدم .

رابعاً — وقد نشأ بعد هذا ، نتيجة لما تقدم ، نظرية خاصة بالتوالد في العالم الكائن تحت القمر ، وهو التوالد الناشئ نظامه عن شعائر الفصول . فمن نهر العاصي إلى النهر الأصفر ستسود عقيدة أن المواسم الدورية هي التي تضمن خصب الأرض ؛ وإذا اتخذت هذه العقيدة شكلها الغربي ، نراها تتصل بالعقيدة المتعلقة بوجود إلهة أم ، وهي العقيدة المنتشرة لدى الآسيانيين والسوميريين . وأقدم مثل لهذه العقيدة نجده في قصة إشتار الحماسية ، ولكن ينبغي أن لا ننسى أن تلك القصة السوميرية القديمة لم تضع أى فرض خاص بخلود الروح ، على تناوب الخصب الزراعى ، بينما نجد الساميين الغربيين ، ومن جاء بعدهم من المتصوفين ، قد خلطوا بين إشتار وإيزيس ، فجعلوا للطبيعة فترات حياة وموت متناوبة ، كي يعدوا بذلك بنى الإنسان بحياة أو حيوات عديدة ثانية بعد الموت .

ولا يفوتنا أن نذكر في هذا الاستعراض أسطورة الخليقة التي كثيراً ما شغلت أفكار علم ما وراء الطبيعة في الغرب ، بعد أن وصلت إليه عن طريق الدين اليهودى ، ثم الدين المسيحى ؛ كما نذكر أيضاً نظرية الشر التي تستعرض قوات شيطانية مقابلة للآلهة ، وتخلق بينهما عداً سيكون موضوع التصويرات الإيرانية حتى دين مانى . ولا ننسى المثل الأعلى الأبوى الصبغة عند البابليين ، المتوحش والمولع بالحروب عند الآشوريين ، وهو المثل الأعلى الخاص بالسيادة ، وما نشأ عنه من جهود في سبيل التركيز الإدارى والتشريعى التي كانت مثل المذهب العقلى .

وأخيراً ، ليس لنا أن نهمل التعاليم التي جاءت بها اللغة عند ما بينت لنا أن اليونانيين كانوا يتكلمون البابلية ، لا عند ما كانوا يقولون كيتون (أى كتان) أو ييلوكوس (ييلاكو) أو خرووس (أى بالأشورية خوراسو) ؛ بل أيضاً عند ما كانوا يقولون أورا (بالأشورية يرو بمعنى الساعة المزدوجة) وكانون (كانوا بمعنى قصب) .

وبالرغم من أن التركة السوميرية البابلية قد توزعت في جميع أنحاء أوراسيا ، بل واشتركت فيها أفريقيا ، فإن الدول التي أصبحت بعدئذ مهيمنة على وديان دجلة والفرات قد احتفظت ، بطريق مباشر ، بالتراث الصحيح مع بعض العقائد المحافظة الجديدة . بعكس الأفكار السوميرية والأكادية ، فإن انتشارها لم يبلغ شأواً ظاهراً ، ولكنها تركت أثراً لا يمكن التغاضي عنه ، لقد اقتحمت الأفكار السوميرية والأكادية أوربا عن طريق الساميين الغربيين واليونان اللاتين ، وأخيراً جاءت الفرس الإسلامية فكلت هذه المدنية القديمة وفرضت فلسفتها وفنها ، لا على علماء الدين اليهودي والمسيحي فحسب ، بل وعلى الهندوستان والتركستان الصينية أيضاً .

وقد كانت الإمبراطورية الميديّة متحالفة مع البابليين ضد الآشوريين ، فاحترمت سيادة ما بين النهرين في بابل بعد تخريب نينوى ، وجاء الملك « كيرش » الفارسي وادعى أنه تحت حماية الإله ماردوك وحارب نابونيد ملك مدينة بابل القديمة وخلعه من عرشه .

وأفل نجم بابل أمام العواصم الفارسية ، وانهار مشروع الإسكندر الذي أراد به جعلها عاصمة العالم ، إذ أسست مدينة « سيليسيا » على دجلة ، وأصبحت مدينة الجيوش المقدونية وعاصمة إمبراطورية واسعة وغنية . ولما قامت مملكة

البارثيين أقيمت مدينة كتيشفون [بغداد] ، في مكان قريب من سيليسيا ، فحلت محلها .

وهذه التقلبات تدلنا بوضوح على أى مدى كانت مصائر الحضارة الكلدانية خاضعة للحوافز الأجنبية . وأخيراً في أيامنا أنشئت دولة العراق فأحيا إنشاؤها في استقلال نسبي ، شعوب ما بين النهرين .

وقد كانت بلاد ما بين النهرين إيرانية ، مدة مائتي عام وخمسة أعوام في عهد الأشيميئيين ، قبل أن تصبح يونانية (عام ٥٣٨ ، كيرش في بابل ، وعام ٣٣٣ ، انتصار الاسكندر في إيسوس) ، ثم عادت إيرانية مدة أربعمائة وأربعة عشر عاماً (٢٢٦ — ٦٤٠ ق م) في عهد الساسانيين . وفي خلال ذلك كانت مقدونية في عهد السيلوسيديين وبارثية في عهد ميتريدات الأول (١٧٠ — ١٣٨ ق م) وخلفائه ، ورومانية في بعض الفترات الأخرى أى في عهد تراجان ، ومع ذلك فمئذ حملة بومبي عام ٦٤ ق م ، حتى الحروب الأخيرة التي قامت بها الجيوش الرومانية ضد البارثيين ، ظلت حدود البلاد قائمة بشكل طبيعي على الفرات . وقد يكون من المفيد أن نذكر حركات المد والجزر هذه ، لادراك أثر اختلاط العناصر في مزج الأفكار .

لقد كان مذهب المجوس أكثر الأديان الفارسية المختلفة انتشاراً في بلاد السكندان ، وهذه النحلة من أصل ميدي ، وقد امتازت بتقبلها بقبول حسن في عهد جميع الأنظمة السياسية ، وكان أنصارها يجتازون مختلف البلدان للذهاب إلى مملكة البونيت محدثين أثراً عميقاً في الأفكار .^(١)

والمجوس كانوا سحرة ومنجمين وعرافين وأطباء ، فاستوعبوا العلوم البابلية

(١) عن مجوس الأناضول يراجع « كيمو » ، مجلة تاريخ الأديان يناير ١٩٣١ ص ٢٩ .

وعملوا على نشرها ، ونقلوها للنحلة المترانية ثم للمانوية . وإذا كان صحيحاً ما يقوله « كيمو » من أن مجوس الغرب ، مستندين إلى التنجيم الخاص بما بين النهرين وإلى أعمال الرسل المازديين ، قد وصلوا إلى نظرية الاحتراق العام الرواقية ، فإن هذا قد قام على نظرية الرواقيين في القضاء والقدر التي أخذوها عن رأى الكلدان في الزمان والقدر .

ومنذ القرن الثالث ق : م أخذ ييوس البابلي يعلم اليونانيين عقيدة السنوات الكبرى ، التي أخذت تتوطد في البيراناس الهندوسية .

وفي القرن التالي جاء بابلي من سيليسيا يدعى « ديوجينوس » ، وتولى رئاسة الرواقية بعد كريزيب . ولندكر أنه كلما أخذ المجوس يتحولون إلى منجمين وسحرة في بلاد الكلدان ، ابتعدوا عن صبغتهم الحقيقية الأصلية ذات الطابع الإيراني والعقيدة المزدكية ، دون أن يزاولوا السحر . أما في مدارس أوروكيه وبابل وبورسيا ، التي أشار « سترابون » إلى شهرتها ، فلم يكن تفسير الأحلام أو تعرف المستقبل كل أعمالها ، بل اشتغلت أيضاً بالرياضيات وعلم الفلك والطب الذي كان يرجع إلى آلاف السنين ، فكان الغربيون والشرقيون يحجون إلى تلك المدارس طلباً لهذه العلوم . وكذلك سيلوكوس الذي كان « مع أريستارك الساموسي الفلكي الوحيد على مذهب كويرنيك في العصور القديمة » ، كما قال چوجيه ، كان هو أيضاً من مدينة سيليسيا على ضفاف دجلة .

هذا وقد عملت بلاد الكلدان على تحوير المذهب المزدكي تحويرات مختلفة في العصور المتتالية . ففي عهد الأشيمينيديين لم يكن من الصعب التوفيق بين العقائد والعادات العملية الطبيعية ، التي كانت سائدة في بلاد الفرس من جهة ، وفي البلاد السوميرية والأكادية من جهة أخرى . مثال ذلك أن نانا وإشتار وأناهيتا كلها أسماء مختلفة للآلهة الكبرى ؛ وشماس أى الشمس هو ميترا ،

وبيل أو ماردوك هو أهورامازدا . وفي عهد السيليسيين جاءت العقيدة المجوسية القائلة باحترق العالم في المستقبل ، مكلمة لعلم الآخرة ونهاية العالم عند الإيرانيين . وبالرغم من أن ميترا أصله هندي أوربي ، فإن مذهبه لم يحاول إبادة دين أهورامازدا إلا فيما بين النهرين وفي الغرب ، وأبقى عليه في إيران ، فهو يرجع إلى شماس وإلى ميترا معاً . وجاء المذهب الزيرفاني فوحد الزمن ، وجعله مستقلاً عن الأسباب ، لكنه سبب كل شيء ؛ وهذه الفكرة بابلية بحثة مقاربة لفكرة القدر الحتم الرواقية .

أما إصلاح ماني في القرن الثالث فإن أصله الكلداني واضح ؛ بما أن مدينة كتيشفون مسقط رأس مؤسسه ، وبحكم النظام الكوني المنتشر فيها . وبديهي أن نشر العلوم الخاصة بما بين النهرين لم يتم على وجه أحسن مما جاء عن طريق هذا الدين الذي نقله إلى جنوب فرنسا وإسبانيا من جهة وإلى الصين من جهة أخرى .

وبعد هذا ، حاول سيليكوس الأول وأنتيوكوس إيفان صبغ بلاد ما بين النهرين بالصبغة الإغريقية ، ولكنهم لم يفلحوا إلا في بناء المدن وتأسيس الإدارة الإغريقية . وقد احترمت السلطات البارثية تلك المدن والنظم ورفعت شأنها بحكم ميلها للإغريقية ، ولكن فكرة المدن ذات الإدارة الأرستوقراطية لم تكن تتفق ونظام الحكم الإلهي السائد عند البابليين ، ولا تساعد على تبرير فكرة الإمبراطورية السليسيديّة . ولا ريب في أن عدم مقدرة اليونانيين على تأسيس وحدة سياسية واسعة النطاق ، لم يخل من أسباب عميقة .

وهكذا ، ظهر الوسط السامي لا يمكن تمثله ، بل على نقیض ذلك أخضع الإغريق إلى حد ما للروح السائدة فيما بين النهرين ؛ فقد احترموا الإلهة « نانيا »

وإن أطلقوا عليها اسم « أرتيميس » وفي بلاد الكلدان وعيلام وفارس ، كما في الهند ، لم يترك الإغريق أثراً دائماً إلا في ميدان الفن . وإذا كان الفن الساساني يبدو مخالفاً للفن الآشوري والأشيمينيدي ، يجب البحث عن السبب في جهة يرجحها .

وفي عهد الأسرة الساسانية قامت الأقيستا ، وهي توراة المزدكية ودعامة عرش أردشير ، في وسط جله بابلي (في القرن الثالث م) ، برغم صبغتها القديمة والإيرانية الأصل . بل إن الأدب السرياني ، الذي كان وسيلة للتعبير عن الثقافة الفلسفية الآرامية (القرن الرابع إلى السادس م) ، قد اتسع في بلاد ما بين النهرين في مدارس الرها ونصيبين .

وهناك احتفظ بتقاليد أفلاطون وأرسطاطاليس لكي تنتقل إلى فلسفة القرون الوسطى الدينية لليهود والمسلمين . وقد اتخذت مدرسة التلمود مدينة «سورا» ببابل مركزاً لها . وقبل ذلك أدى اشتراك الثقافات اليونانية والسريانية إلى قيام المسيحية النسطورية في القرن الخامس ، وهي التي قامت على آثار المانوية وغزت آسيا الوسطى واتخذت مدينة سين جنان فو (القرن السابع م) مركزاً لها . وهكذا أوشكت الحضارة الآسيوية أن تتحد مرة أخرى متخذة بابل لها مستقراً .

وأخيراً قد تقبلت بلاد الكلدان بقبول حسن ، إن لم نقل بحماس ، الغزو الإسلامي (٦٤٠ م) . ولم من غزوات وتدخلات سامية حدثت هنالك منذ الألف الثالث ق م ! ومع ذلك فقد ظل الأثر الإيراني سطحياً شأن الأثر الإغريقي ، بعكس السيطرة الآرامية المعادية للغرب ، فإنها ما فتئت تمتد فيها منذ السيطرة الآشورية . وإذا كانت المنطقة السفلى من بلاد ما بين النهرين أول

غنيمة لأبي بكر الصديق ، [رضى الله تعالى عنه] ، فمن الطبيعي أن يُغزى باقيها من الشمال الغربي ، حيث جعلته الطبيعة متاخماً لسوريا ، وحيث كان قد دخل قبل ذلك كثير من العرب بين الساميين الكثيرين .

وهكذا ، انتهت سيليسيا وكتيسفون ، وفي ظل اسم بابل العظيم أخذ يبدو سلطان مدينة بغداد ، وهو شكل جديد لتقاليد ثابتة دائمة .

مراجع

Autran (C.), *Sumérien et indo-européen*. Paris. Geuthner, 1925.

أوتران : السوميرية والهند والأوربية

Cambridge Ancient History. ١

التاريخ القديم لكامبردج

Contenau (G.), *La civilisation assyro-babylonienne*. Paris Payot. 1922

كونتينو : الحضارة الآشورية البابلية

Delaporte (L.), *La Mésopotamie et les civilisations babylonienne et assyrienne* Paris. Ren. du Livre (Evol. de l'Human.)

دى لا پورت : ما بين النهرين والحضارات البابلية الآشورية

Dhorme (Ed.) *La religion assyro-babylonienne* Paris, 1910

دورم : الديانة الآشورية البابلية

„ Choix de textes religieux assyro-babyloniens. 1907

دورم : مختارات من نصوص دينية آشورية بابلية

Delitzsch (F.), *Assurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit*, Leipzig, 1909 (Der alte Orient)

دى ليتش : أشوربانيبال والثقافة الآشورية في عصره

Genouillac (H. de), *Tablettes sumériennes archaïques*. Paris, 1909

جينويلاك : لوحات سوميرية قديمة

„ Kish. Paris, 1925

جيتويلاك : كيش

Rostovtzeff (M.I.), *L'hellénisme en Mésopotamie*. Scientia, 1er févr. 1933

روستوفتريف : الهيلينية فيما بين النهرين

„ Seleucid Babylonia. Yale classical Studies III, 1932

روستوفتريف : بابل السيليسية

Scheil (V.), *Trad. du Code de Hammurabi* (Mém. pub. par la Délég. fr. en Perse, t. IV), Paris 1902, 11-162

شاييل : ترجمة قانون حمورابي

SCOLASTIQUE JUIVE A BABYLONE :

الفلسفة الدينية اليهودية في بابل :

Husik (I.), *A history of mediceal Jewish philosophy*. New-York, 2ème édi., 1930

هوزيك : تاريخ الفلسفة اليهودية في القرون الوسطى

Munk (S.), *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859

مونك : أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية

Steinschneider (M.), *Die arabische Literatur der Juden*. Frankfurt am Main, 1902

شتاين شنايدر : الأدب العربي عند اليهود

Goldzieher (I.), *Die islamische und die jüdische Philosophie*. Berlin et Leipzig (Kultur des Gegenwart), 1909

جولدتسيهر : الفلسفة الإسلامية واليهودية

Karppe (S.), *Etude sur l'origine et l'histoire du Zohar*. Paris, Alcan, 1901

كارپه : بحث في أصل الزوهر وتاريخه

Struck (H.), *Einleitung in den Talmud*. Leipzig, Hinrichs, 1908

شتروك : المدخل إلى التلمود

الباب الرابع

إيران

لقد أشرنا بإسهاب إلى الأهمية الكبرى التي شغلتها الفكرة السوميرية البابلية في الآلاف الأولى من التاريخ الأوراسي . ونذكر الآن أنه من القرن السادس ق م إلى القرن السابع ق م انتقل ترات ما بين النهرين إلى المملكة الفارسية التي مزجته بالتراث الآري الأصلي . وقد سطعت الحضارة الناشئة عن هذا الامتزاج نحو الشرق كما سطعت نحو الغرب ، وأصبحت نقطة الاتصال بين أوربا وآسيا الأولى والشرق الأقصى . ومما يأسف له مؤرخو الفكر أن أسانيدنا عن العالم الإيراني غير وافية ؛ ولو أنها كانت وافية لأمكن تجلية عدة مشاكل خاصة بثقافة أوربا القديمة . لقد تأثر بالفرس جميع شعوب الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط ، وشعوب آسيا الأولى ، كما كانوا قد تأثروا بالكلدان وبالأشوريين من قبل ؛ بل إن مصر نفسها ، التي كانت شبه منعزلة ، وكذلك الإمبراطورية المقدونية والإمبراطورية الرومانية التي وصلت حدودها إما إلى الفرات وإما إلى الپارت ، قد تأثرت جميعها بها . والساميون أنفسهم ، الذين كانوا يعتدون بمقامهم ، ظهوروا بمظهر الضعف بجانب جيرانهم الأقوياء الشكيمة . أما اليونان فقد دفعوا عن أنفسهم بنجاح ، ثم هدموا الإمبراطورية الأشمينيدية ونقلوا إليها ثقافتهم ، لكن تلك الثقافة بالذات كانت مستقاة من آثار ما بين النهرين إلى حد كبير . وبيزانطة ، بفنونها وتفكيرها ، قد مزجت المثل العليا الإيرانية بالتقاليد الإغريقية .

وإذا اتجهنا صوب الشطر الآخر من العالم وجدنا التفكير الفارسي ساطعاً

سطوعاً لا يقل أهمية وظهوراً ؛ فسهول التركستان قد فتحت للإيرانيين ، وكانوا لا يزالون رُحلاً ، وامتدوا منها إلى الصين ، وهكذا امتد طريق الحرير إلى فارس . وظلت علاقات فارس بالشرق الأقصى مستمرة استمراراً لا يكاد ينقطع في أى وقت من الأوقات ، وهذا لم يكن من الصعوبة بمكان على خلاف ما كان يظن ؛ بل إن الثقافة الإيرانية ظلت على اتصال وثيق بالثقافة الهندية ، بحكم وحدة الأصل الأرى والتضامن الدائم والاتصالات المتكررة في خلال التاريخ . ذلك بأن شرق بلاد الفرس والبقطريان ، والبنجاب — كل ذلك كان تحت سيطرة سياسية واحدة : دارا والإسكندر ؛ أو كندراجوبتا وكانيشكا والمغول . وهذا ما سندعوه بالطائفة الهندية الإيرانية .

١ — ديانات مختلفة

نذكر أولاً لماذا ظلت معلوماتنا عن إيران ناقصة حتى الآن ، وهو عدم وجود أبحاث نقدية أو بيانات تاريخية . فأقدم وثيقة وجدت في أجزائها القديمة مشابهاة في اللغة أو تجانس في الروح مع قيدها الهندية تؤكد في مجموعها أنها عمل من أعمال القرن الثالث ب م ، أى بعد مضي ١٥٠٠ عاماً عما كان يجب أن تكون عليه ، فمن الصعب إذن التمييز بين ما هو معاصر للقيدها وما يرجع إلى عصور أحدث ؛ لأنه من العسير بمكان الاستناد إلى نصوص حديثة نسبياً ، تشتمل على بيانات قديمة معبر عنها بلغة أحدث عهداً . وعليه ، فإننا نجد الأفتستالا تمدنا بمعلومات إلا بأجزائها الحديثة العهد ، وأن النصوص القديمة أو الجاتا تشير إلى إصلاح في الدين السابق . وفضلاً عن هذا ، فإن الأفتستالا من المؤلفات المعقدة الغامضة والعسرة الفهم ، والمجربة إلى حد كبير .

وفوق هذا ، فما ذكره المؤرخون الإغريق عن الفرس القدماء لا يتناسق

بسهولة ومعلومات الأُفتا ، ولا يمدنا إلا بأضواء متخالفة . لقد عاش هيرودوت وسترابون وبلوتارك في عصور مختلفة ، وشاهدوا حوادث واطلعوا على أسانيد غير متصل بعضها ببعض اتصالاً مباشراً . ولم يتجه الرأى إلى التمييز بين هذا وذاك ، وما كان ذلك ضرورياً ، إلا منذ عهد قريب جداً ؛ وإلى هذا الوقت نجد المفسرين حاولوا استعراض الأمور استعراضاً نظرياً ، وعمدوا إلى تبسيط الحقائق ، وهذا ما أدى إلى فكرة أواية وخاطئة في آن واحد عن العقلية الفارسية : وهذه الفكرة هي أسطورة لدين واحد متماسك .

لكن الواقع على عكس ذلك فقد وجدت عبارات إيرانية عديدة ، سنحاول أن نذكرها هنا على سبيل التعداد المختصر البسيط^(١) :

أولاً — الأسس القديمة المتنامقة لديانة فيدا ، وهي عبادة پانثيون مشترك للشعبين ، عبادة طبيعية لكنها مستندة إلى شعائر أعظم أهمية ؛ إذ كانت القرابين تحفظ الآلهة وتخلعها ، أكثر مما تستعطفها .

كان هذا الدين آرياً بمعنى الكلمة ، سواء أدرك في الأُفتا أم في الفيدا ، وكان يؤدي إلى احترام النار طبقاً للتقاليد السابقة للتاريخ ، لكنه (أى الدين) أضاف إليه تبجيل القوى المجردة ، كما يؤخذ من الأسانيد الأقدم عهداً : فمثلاً كانوا يحترمون النظام باعتباره كونياً ودينياً في آن واحد ؛ وكانت الآشا ، متصلة بالراتا أو الدارما القيدية البرهمانية ، هي القوة المسيطرة على الآلهة ، وكانت لا تخطيء في أعمالها الخاصة بالتضحية راعية الضرورات الإلهية ، ومثل الآشا الأفيستية كانت الراتا أو الدارما القيدية البراهموية .

ثانياً — ثم ظهر هذا الدين على شكله الإيراني النهائي فأصبح المزدية . فأهورا

(١) يرجع إلى البيان الموجز الذى وضعناه عن تاريخ الأديان الإيرانية في كتاب « تاريخ الأديان » الذى نشره الأب جورس عام ١٩٣٨ م بباريس .

قد أخذ المركز الإسمي ، بين الكائنات فوق الطبيعية أو الإلهية ، وذلك بفضل حكمته العليا ، ويرجع ذلك إلى أنه خصص نفسه للدفاع عن آشا والمبالغة في مدحها أسوة بشارونا في الهند الذي أصبح حافظاً للراتا . فالحكمة ، التي تميز القوانين الطبيعية والأخلاقية ، هي التي وضعت نفسها في خدمتها ، وهذا ما يعنيه لقب مازدا العاقل .

ثم اشترك مازدا وأهورا فامتزج التفاهم رويداً رويداً بالقوة ، واشتركا فكرونا إله الفرس الأعلى ، وهو أهورامازدا (أورمازد) . وهذه الفكرة سابقة لعهد الأشمينيديين ، لكن أسرتي كيرش ودارا احتمتا تحت سلطتها العليا ، ثم رفعها فاتخذها أساساً لدين ملكي . وهكذا ، أصبح المذهب العقلي مندجماً في القيم الروحية ، وأيد بوساطة إمبراطورية دنيوية من الطراز الأول عادت فأخذت تقاليد إمبراطوريات ما بين النهرين .

ثالثاً — انكسفت شعوب إيرانية عديدة أمام الفرس ومجدهم العسكري . لكن الميديين سبقوهم في هذا المجد ، ثم هزمهم كيرش ، فحاولوا أن يقاوموا الأشمينيديين في الميدان الديني مما أثار نشاط المجوس .

وهؤلاء المجوس كانوا قبيلة ميديّة قديمة جداً ، تخصصت في العبادة وبخاصة في عبادة النار . ثم تمسكوا بنظرية الحكم الإلهي . فاتخذوا أهورامازدا إلهاً رئيسياً لكنهم قابلوه بالقوة الشريرة ، فكان من ذلك الميل إلى الثنوية . إلا أن هذا الاستقرار ، الذي قد يبدو يسيراً أمره في نظام المجوسية القديمة ، أخذ يعسر ويتعقد فيما يختص بالأوساط والأزمنة الجديدة ، وذلك لتدخل عناصر مختلفة .

لقد كان المجوس مقيمين أولاً في بابل ، ثم انتشروا في آسيا الداخلية ، فأطلق عليهم هذا الاسم الخاص ، وامتد نشاطهم في عهد الأشمينيديين (٥٥٨ — ٣٣٠ ق م) ، واشتد نفوذهم في عهد الپارت الأرساسيديين (٢٥٠ ق م — ١٩٠ م) . وامتاز

أولئك المجوس الغربيون بعلم التنجيم وعبادة الكواكب الكلدانية ، والمعرفة بعلم الآخرة السامى ، أما المجوس الذين ظلوا فارسيين ، فقد تأثروا بالرجعية الوطنية فى عهد الساسانيين (٢٢٤ — ٧٢٩ م) ، فاتخذوا وظيفة الكهنة الرسميين .
وهكذا كان للمجوس عدة أديان واقتصر « إسترابون » على ذكر الدين المجوسى القائم فى الغرب .

رابعاً — ولد زرادشت مصلح أقدم الأديان الإيرانية حوالى عام ٦٦٠ ، أى قبل تولى كيرلش العرش بنحو قرن ، لكنه كان ميدياً لافارسيّاً ، وقد أثرت الحركة التى نشأت عن تعاليمه فى شيعة كبيرة نسبياً ، وإن ظلت أقلية ، إلى أن تكون دين وطنى بناء على دعوة النبى . فلا يصح أن نحكم بأن فارس كانت زرادشتية منذ العصور القديمة . فالأشمينيديين لم يكونوا زرادشتيين ، كما أن كبار المؤرخين اليونانيين كانوا جاهلين بوجود زرادشت . ومع ذلك ، فالفكرة الإصلاحية قد عبر عنها فى الجاتا التى تعتبر الجزء الأقدم من الأفيستا . وقد حملت الجاتا على القرابين الدموية والباهظة النفقات ، وبشرت بدين أقل شعائراً وأكثر روحية ، دين لا يكاد يكون مشركاً ويقرب من التوحيد ، ويمجد أهورامازدا ، وإن كان جعل فى مقابلته مبدأ شريعياً يجب أن يفوز عليه مبدأ الخير بمساعدتنا ، كما كان يفعل المجوس .

وقد بدأت الثنوية تخف وطأتها ، لكنها ما زالت موجودة ، ما دامت الطبيعة والإنسانية ليستا إلا صراعاً بين الخير والشر ، ولذلك نجد أنها تعتبر العظائم الأخلاقية ضرورة من ضرورات الطهارة ووسيلة للكفاح من أجل استئصال الشر .

ومع ذلك يجب أن نتجنب المغالاة فى تقدير أثر زرادشت فى الفرس خلال الأسرتين الأولىين ، ولكن يجب أن تسلّم بأن انبثاق نور تعاليمه قد استطاع أن يفسح طريقاً للابتداع المذهبي فى الهند ، الذى يتمثل فى الجينية والبوذية .

خامساً — ولما كانت المازدية قد شيدت على أساس هذا الجمع بين المبادئ، فقد نشأت الأُستات نتيجة لجميع الإديان الإيرانية، فوضعت وضعاً مقنناً منظماً مبروراً بناء على أمر أردشير (٢٢٤-٢٤١ ب م) أول الملوك الساسانيين، رغبة منه في إعادة مجد التقاليد القومية معارضة للتقاليد الهيلينية وللتأثير الروماني.

وفي الأُستات يعتبر أهورامازدا الإله الأعظم، وهو يكافح ضد أنرومينيوش (أهرمن مبدأ الشر)، وستكون له الغلبة أخيراً، وكان زرادشت نبي هذا الإله. وحول هذه المسألة أخذت تنتظم الأساطير والخرافات المتعلقة بتلك البلاد، أو الآتية من الخارج، فتتناولها النصوص البهلوية بالتعليق والتفسير. وهذه هي المازدية التي جاءت العاصفة الإسلامية فهدمتها بعد أردشير بأربعة قرون، ولم يبق منها سوى دين البارسييس القائم بين معشر الإيرانيين في بومباي.

ولم تنته بعد من سلسلة العقائد الإيرانية، فهناك شيع أخرى كان لها تأثير هام في هذا المضمار، وتسابقت فيها الروح الفلسفية والحمية الدينية على السواء.

سادساً — الزرقانية وهي فكرة قديمة جداً سابقة على زرادشت، وناشئة على ما يظن من نظرية السماء الكلدانية. فالزمن المطلق «زرقان أكارانا» (الزمن غير المحدود) قد ولد توأمين: «أورمازد وأهرمان»، وهما وحدتان متساويتان في القيمة ومتخاضمتان في آن واحد، قوتان متناسبتان ويكملان بعضهما بعضاً. وهذه الفكرة تعتبر حلاً وسطاً واضحاً جلياً، بين وحدية طبيعية وثنوية نسبية، وهو يشير بفكرة كرونس (الزمن) اليونانية، وتنذر بالخالق المطلق والمثلهم في آن واحد، شأن السيفيا عند الهنود. وهذه النظرية قد ساعدت إلى حد كبير على إيجاد مذهب الشيعتين اللتين سندا كرها فيما بعد.

سابعاً — يجد دين «ميترا» أصله في آسيا الغربية حيث أوت شعوب إيرانية في منطقتي البونت والكابادوس، وهو دين مزيج فارسي بابلي صب في قوالب

هيلينية . فالإله الرئيسى ، وهو نموذج آرى ومهمته مثل « فارونا » المحافظة على النظام الكونى والإنسانى ، هو الإله الحاكم فى الأستا .

إن ميترا هذا هو الشاهد والضامن فى العقود والقاضى على الأموات ، ومنذ العصور الأولى تولى هذا الإله مهمة مزدوجة ، هى مهمة الصانع والمنقذ تحت سلطة الزمن العليا ، وهنا نلاحظ عاملاً من العوامل الزرقانية ، لكن هذا الإله اتخذ خطة الإله المطلق متمثلاً بشماس الكلدانى أو أبولو اليونانى أو « فيتون » ابنه ووكيله فى هذا العالم . وقد أدى هذا التمثل إلى تحويله إلى إله شمسى ، وبخاصة الذى يجب أن يعرف كل شىء . يجب أن يرى كذلك كل شىء ، وأن المعرفة أو الرؤية والنور تتساوى . وسيرأس ميترا مشهد احتراق العالم تحت منظر نار لا يمكن مقاومتها ، وهذا الاحتراق سيمحو كل دنس ، وسيهدم ذاك الضوء الضعيف ، الذى هو ظلام أهرمان الكثيف . فهذا الدين هو دين الكفاح والمجد الذى نقلته الجيوش الرومانية إلى جميع أنحاء العالم القديم ، والذى توصل به الأباطرة - حتى ملكنا الشمسى - ليكون لهم فى هذا العالم ما يكون لكواكب النور فى السماء . ومن جهة أخرى فإن ميترا باعتباره قاتل النور فى الدار الآخرة قد قلده ساووشيان (المخلص) فى الدين المزدى ، فهو يحيى الأموات باعتبار أن هذا شرط من شروط الحساب ، ويعد خلود الأموات والأحياء ، فالأمل فى الخلاص العام يتجه إليه ، والأرواح القلقة التى تساورها هذه الأسرار تنتظر الوصول إلى النور الخالد والعدالة والسعادة معاً ، فيما وراء السماء السابعة ، التى هى مملكة الله .

ثامناً - أما دين المانوية ، الخصب لعبادة ميترا ، فقد غرس المبادئ الإيرانية غرساً أقوى فى أوربا الغربية ، وأبعد منها أيضاً فى الشرق الأقصى . وقد تأصل فى الثقافة الآسيانية الأفريقية ولدى الكاتار الألبين ، كما تأصل من جهة أخرى

فى بلاد المغول وفى الصين ، ولولا طابعه لما استطعنا إدراك دعوى أمثال القديس أوغسطين . وكان أبومانى من أتباع شيعة المغتسلة ، وهى مظهر خاص بما بين النهرين من مظاهر طائفة الصابئة (المعمدين) الفلسطينية التى تسمت باسم المانديين .

ولد مانى أومانيس عام ٢١٥ ب م . وقد سار على طريقة سابقة للمسيحية ، وهى طريقة يوحنا المعمدان ، وهو يعتبر نفسه مسيحاً ثانياً ، أى الذى قال عنه يسوع إن الباراقليط سيتجسد فيه . وكان مانى إيرانياً من أصل أرساسيدى ، وولد بيبابل حيث كانوا يعلمون البارديسان قبل ذلك بنصف قرن . وقد جاءت عن ذلك عرفانيته الثنوية ، كما جاءت أيضاً عن الزرقانية . والعناصر الطبيعية نفسها لها فى نظره مظهر خير ومظهر شرير ، والمظهر الأول ناشئ عن (الله) ، والثانى عن قوة ضد الله ، ولم تخلق هذه العناصر ، وليس بينها أية صفة مشتركة . وفينا توجد شخصية الرجل القديم والرجل الجديد ، ولكن لا يمكن الفصل بينهما .

وقد كان مانى ، شأنه شأن بوذا ، يشفى الإنسان بالمعرفة الصحيحة ، وهو مدين للهند بنزعة الزهد ، وهى الإعداد الضرورى للعقل السليم ؛ ولا غرو ، فقد أقام مرتين فى الهند وبشر هنالك بمبادئه . وقد كان يرى أن الطهارة أمر ممكن ؛ فإذا ما تخلصت أرواحنا من الشر استطاعت أن تبلغ مكانها الطبيعى ، وهو السماء ذات الضوء الثابت التى يعتقد فيها أيضاً أنصار ميترا .

وهكذا أصبح الخلاص فى تناول بنى الإنسان بوجه عام ، برغم الفكرة الثنوية الأصلية الشديدة ، وعلى ذلك أصبح من الممكن أن يتفق المسيحيون والبوذيون والزرديشتيون ؛ والحدس الفكرى الخاص بالأفلاطونية الجديدة ، والنار العاقلة الخاصة بالرواقية ، تجد ما يقابلها فى النظرية الصينية الخاصة بالسماء وبالأنوار

الأصلية التي تبعثها في أرواحنا . ومن ثم ، ليس بين الأديان أى دين آخر يستطيع أكثر من هذا توحيد الأوراسية .

٢ - معارف وأفكار إيرانية

كان من الضروري أن نسرد هذا البيان الموجز ليكون في مقدورنا إدراك نصيب إيران في الفكر العالمى .

إن عبادتها للنار وللضوء ، التي قواها التراث البابلى ، تعتبر أساساً مشتركاً لعدد كبير من نظريات المعرفة والأخلاق .

ولقد أشرنا إلى أن هنالك من الحقائق الواضحة ما سلمت به الكونفوشيوسية والتقاليد الإغريقية فى آن واحد ؛ فهناك ، حيث أدركوها طبقاً لفكرة المنج الصينية ، أو طبقاً لمثل الوضوح الأعلى الذى أدى إلى فكرة الوضوح والتمييز الديكارتية ، يبدو الأصل الكلدانى الفارسى من بين ثناياها . لكن الفكرة تبدو واضحة فى البلاد التى اتصلت بعدوى نزعة الجوهر الفرد ، فينتقل هناك من الواضح إلى البسيط . أما الحمية الأخلاقية فى سبيل العمل الخالص ، أو فى سبيل صفاء القلب ، أى لأجل حالة طبيعية للروح الإنسانية ، فهى تبدو فى أنواع التطهير المختلفة الأشكال بوضوح لا يقل عنه فى الجينية القريبة جداً مما بشر به زرادشت ، وكذلك تبدو فى وصف الطبيعة وصفاً روائياً طبقاً لتعاليم المذهب التاوى .

وهناك نصيب أوضح للروح الإيرانية فى علم ما وراء الطبيعة ، وهو الرغبة القلقة لتحديد مدى المبدأ الأول من حيث إنه واحد أو متعدد . وإذا تركنا جانباً الثنوية الصينية المتعقبة باليين واليانج ، التى تعد قديمة جداً إلى مدى لا يمكن معه

تفسيرها بوجود صلات تربطها بالفرس، اتضح لنا أن أغلب النظريات الثنوية تجد أصلها في العلاقات السابق الإشارة إليها .

لقد أخذت أولاً عن جيناس وسمكيها ، وهذا وذاك ما يبين عن الأنظار الفلسفية الهندية الأولى ؛ وجاء بعد ذلك التفكير الدائم الخاص بالوحيدين القديسين الذين تفتنوا في تقدير مدى الثنوية التي تميز كلاً من أنظمتهم (حالة الأدقيتا أو عدم الثنوية) .

ونلاحظ من جهة أخرى أن المذهب غير العقلي لعب دوراً هاماً في التفكير الأوربي فيما يتعلق : إما بالمادة عند أفلاطون ، وإما بالخطأ والشر والآثام بوجه عام . ولم يجهل الساميون القوى الشيطانية ، لكن الشيطان باعتباره ضد الإله ، ومبدأ المخلوقات الشريرة والعدو اللدود لكل خلاص ، لم يظهر لنا بمظهر أوضح من مظهره الإيراني ؛ فقد كان النموذج السابق لمارا ، المحرص البوذي على الشر ، أو للشيطان في القابلا (التصوف اليهودي) ، وكذلك للشياطين الذين في النار . ولنشر إشارة قوية هنا إلى الدور الحاسم الذي قامت به إيران ، في الحادث الرئيسي الذي وقع في خلال نصف الألف الأخير قبل المسيح ، وهو قيام ديانات خلاص وإنقاذ ، وانتشارها في جميع أنحاء آسيا .

إنه يبدو لنا أن زرادشت كان أول من نقل المجهود الديني من ميدان الشعائر إلى ميدان التحول الداخلي والتطور الروحي . وكان القربان يعد أهم مظهر من مظاهر العبادة ، فقد أهميته ولم يبق إلا كمجرد رمز ؛ وأسباب هذه الأزمة كانت مختلفة متباينة ، وإن ظلت غامضة حتى الآن .

على أن الشعائر العسيرة الإدراك كانت تتطلب نفقات باهظة ليست في متناول كل إنسان ؛ فمثلاً ، الرجل الذين لم يفتنوا من عمل أيديهم ، وليس لهم موارد غير عملهم ، ومع ذلك لم يكونوا أقل توقاناً من غيرهم إلى تقديم القرابين للحصول

على ما يقابلها من الخير في الآخرة ؛ لنفكر مثلاً في الفقراء من شعب إسرائيل في عهد القرايين .

ويرى مِيَّيه « A. meillet » أن توسع الزرادشتية والزندقات الهندية ، في القرنين السادس والخامس ق م . نشأ عما كانت تتيحه من الفرص لإدراك الخلاص نظير نفقات مالية زهيدة ؛ فالمساكين الناشئون عن الشعوب الممتزجة ليس في مقدورهم أن ينتموا لعقيدة الأريستوقراطيين المنظمة ، طبقاً للشعائر الكهنوتية التقليدية والنظريات الدينية الشعائرية . وهكذا ، اجتمع تحت لواء البؤس في روح قوية ، رهبان الهند وزهادها ، ونسك طيبة ، والمتسولون السوريون .

فسواء وجد الزهد أو لم يوجد ، فإن البحث عن الطهارة الطبيعية قد انفتح بابه أمام الجميع ، وأصبح الإخلاص في متناول الذين لا يملكون شروى نقيير . وفضلاً عن هذا ، فإن الذين يتألمون من سوء مصيرهم الحالى يجدون لذة في التفكير في الحياة الأخرى ، ولما كانوا لا يخشون الموت فهم يضعون آمالهم فيه . ولننصف إلى ذلك أن الشعائر كانت لا تتطلب المال فحسب ، بل والمعرفة التي ليست في متناول الجميع كإخلاص النية والإيمان .

وهذه المميزات المختلفة التي تتقابل في نقطة واحدة ، قد لوحظت عند أنصار الأسرار في المسيحية الأولى وفي البوذية ، كما وجدت في ديانات ميترا وماني . وإذا كانت الإيرانية غير ظاهرة فيها ظهوراً واضحاً ، فمن السهل إدراك أثرها في الدور الحاسم الذي اتخذته علم الحياة الأخرى . لقد لاقت الإيرانية لدى الساميين الغربيين حمية النبوة وتخيل الرؤيا ؛ فتمثلتهما ، وتملكت العبقرية السامية البابلية . ولكن يبدو أنها أعطتها قيمة مبتكرة بوساطة مذهب الخلاص عن طريق مجيء المسيح الخاص بها .

فلا بد من وجود مخلص في كل مكان حيث الانتصار على الشر يزيد في وسائل الطبيعة لمقاومته . ويحتمل أن يقوم أحد الآلهة بوظيفة المخلص : مثال ذلك ساءوشيانث في الأقسثا الذي يطابق في نهاية الأزمان الصانع في بدايتها . ولكن لا بد من وجود شخص ملهم من الله، رجل بشر بمجيئه الأنبياء، رجل ممتاز يستطيع أن يظهر العالم الطبيعي والعالم الروحي بشرط أن يترك للقوى السماوية وظيفة القاضي ، وأن يكتفى بوظيفة المبرر .

وهنا أيضاً جاءنا زرادشت بأحد الأمثلة ؛ كذلك ساكياموني وعيسى وماني يتغلبون على الموت وعلى الخطيئة بطرق مختلفة ، لكنها لصالح المخلوقات جميعاً . والرحمة الإلهية هي الوسيلة الدائمة لهذا النوع من أنواع الخير ؛ والروحانية الخالصة ، التي تسمو على الطبيعة ، لا يمكن أن تتم إلا إذا تنازل الروح القدس فأصبح ذا قوة فعالة لا يستمدّها من غيره ؛ وهذا يشير ضمناً إلى فكرة الثنوية . وعند نهاية الوجود الطبيعي تسطع مدينة الله .

وإن أعظم الناس يشعرون شعوراً غامضاً بضرورة ذلك ؛ بما أنه في بحثهم عن التوفيق بين السلطة الأدبية وبين القوة المادية ، يتحول رمز ملك الملوك الآري أي الإيراني إلى مخلص في عهد الأرساسيديين .

وهكذا ، وصلوا عن طريق جديد إلى مثل أعلى سبق أن اتجه إليه الفراعنة ، من جراء الضيق الذي كانوا يشعرون به إذا فكروا في الموت .

ربما قيل إن الروح الفارسية قد أنشأت علم الإلهيات النظري ، عندما استعرضت المشكلة التي وضعها أيوب السوميري ، الذي يعتبر أيوب التوراة صورة ثانية له ؛ والواقع أن تطور الفكرة الإلهية مدين للفرس بتحولين مسيطرين على التاريخ الديني .

أول هذين التحولين هو أنهم أحلوا محل الوثنية المتضامنة مع الأديان

الشعائرية فكرة إله رئيسي ، إن لم نقل واحداً ، من سلطته أن يجمع في ذاته كل شيء ، وأن يحقق بإرادته النظام الطبيعي الأخلاقي (آشا ، رانا ، دارما) ، المستقل عن كل وحدة ذات شكل إنساني ؛ وبذلك تحدت فكرة الإله الخالق ، التي ظلت متأخرة زمنياً طويلاً بسبب التسليم بوجود الصُّناع . وأما الابتكار الثاني فهو أنهم أدخلوا في شخص هذا الإله الخالد المبرر الأعظم للماضي ، وبعبارة أخرى للوجود ، صفات المخلص التي تتجه لتبرير المثل الأعلى ، أي المستقبل .

وكان أهورا مازدا أول من اصطبغ بهذا الشكل المزدوج ، نظراً إلى الرسالة التي صدع بها زرادشت ؛ لكن آلام المسيح حولت يهوه أيضاً إلى إله أب جاء روحه فتجسد في العالم ، والبوذا الإنساني ، الذي وجد في العصور الأولى ، قد جعل مبدأ دائماً وأساساً للوجود ، كما جعل في الوقت نفسه مرشداً إلى الخلاص . أما الآلهة السابقون لإصلاح زرادشت ، الذين أخذوا شكل الألوهية العظمى ، فقد أضافوا إلى أنفسهم وظائف الخالقين والمنقذين ، سواء منهم ميترا ، وفيشنو ، وزوس ، وجوبتر .

إن هذه الاعتبارات من شأنها أن تتيح لنا تقدير المقابلات بين الروح الإغريقية والروح الإيرانية ، بالرغم من أن هذين الشعبين الهنديين الأوربيين كانا متصلين بصلة قرابة أوثق مما يظن ؛ فالإغريق يحاول إدراك الحقيقة من وجهة نظر الأبدية ، أما الفارسي فيستعرضها على هامش الزمن . ولقد أخطأ « جيمس دارميسيتير » خطأ كبيراً عند ما اعتقد أن المجردات السماوية التي أحاط أهورامازدا نفسه بها كانت المثل الأفلاطونية ، بل هي في الواقع رؤساء ملائكة حربيون وقوى إلهية ؛ فهذه المجردات لم تلهم أفلاطون ، بل ألهمت فيلون عندما سلم بفكرة الديناميسم .

ولقد كان أفلاطون متشوقاً لإدراك الثنوية الزرادشتية ، لكننا لا نعرف

إلا القليل عن المذاهب الإيرانية في عصره حتى تتحقق مما إذا كان نقل عنها شيئاً آخر غير هذه أو تلك من الأساطير (مثل إير الأرمنية) . والهيلينية ، في عصرها الزاهر ، مدينة للكلدان أكثر من الفرس الذين لم يؤثروا إلا في الطور الهيلينستيني والبيزنطى . وأخيراً ، جدير بنا أن نبحث العلاقات بين المسيحيين والفرس ؛ لذلك ، لابد من الإشارة إلى الدور الذى قام به الآباء اليونان واللاتين في دحض مذهب مانى ، ووضع العقيدة الجديدة ، والتنقيب عن طرق الفلسفة الدينية السورية البابلية التى أثرت في الكنيسة ، إما عن طريق أرمينيا ، وإما عن طريق مصر .

ولما خرج الإسلام من جزيرة العرب كان لازماً أن ينسجم مع مثل هذه الأوساط . ولما حدثت الحروب الصليبية كان للفلسفة الإيرانية التى اندمجت في الإسلام ، أثرها في مسيحي الغرب . وفي جميع ذلك يبدو التأثير الفنى أكثر تأكيداً من الاشتراكات الروحية ، ولكن ذلك التأثير يجعل من المحتمل جداً أن تكون هذه الاشتراكات الروحية قد وجدت إلى حد ما .

وفي العصور الوسطى تلقت أوروبا بوساطة الفلاسفة اليهود والمسلمين ، الفلسفة الدينية المدرسية ، والملاحم الفارسية ، إن لم يكونوا تلقوا أيضاً المازدية الساسانية ، ومع ذلك ، فقد نجد في التصوف الفارسي الإسلامى ، الذى بلغ أوجه بين القرنين الثامن والثالث عشر ، سواء عند الصوفيين ، أم عند الشعراء الغنائيين ، أثراً لإيران القديمة متناسقاً مع الزهد والتنسك الهندى .

وبعد هذا كله ، قد استمر ضياء أخير لهذه التقاليد ، التى لم يستطع العرب استئصالها كلها ، والتى تأثر بها بعض العقول الغربية تأثراً لا يخلو من المتعة .

مراجع

Babelon (E.), *Les Achéménides*.

بايلون : الأشمينديون

Bartholomae, *Die Gâthâ's des Avesta, Zarathushtra's Verspredigten*, 1905

بارتولومي : جاتا الأستا تعاليم زرادشت نظماً

„ *Zarathushtra's Leben und Lehre*, Heidelberg 1924

بارتولومي : حياة زرادشت وتعاليمه

Benveniste (E.), *The Persian religion according to the chief Greek texts*. Paris 1929

بنقنست : الديانة الفارسية حسب أهم النصوص الإغريقية

„ B. et L. Renou, *Vrtra et Vroragna*. Paris, Impr. Nati., 1924

بنقنست ، رينو : فرترا و فراجنا

Christensen (A.), *L'Iran sous les Sassanides*. Bloomfield, Copenhagen, Levin et Munksgaard; Paris, Geuthner (AMG), 1936

كرستنسين : إيران في عهد الساسانيين

Dhalla, *Zoroastrian theology*. New-York, 1914

دالا : إلهيات زرادشت

Huart (Cl.), *La Perse antique et la civilisation iranienne*. (Evol. de l'Hum.) Paris, Ren. du Livre

هوار : الفرس القديمة والحضارة الإيرانية

Jackson (W.), *Zoroaster*, 1ère édit. 1898; 3ème édit. 1919, Columbia U.P., New-York

جاكسون : زرادشت

„ *Die iranische Religion*, in *Grundriss der Iranischen Philologie*, V. , 2 vol.; Strasbourg, Trubner, 1896-1904

جاكسون : الديانة الإيرانية

Lommel (H.), *Die Religion Zarathustras nach dem Avesta dargestellt*. Tübingen. 1930

لوميل : ديانة زرادشت حسب الأستا

Massé (H.), *Firdousi et l'épopée nationale*. Paris, Perrin, 1935

ماسيه : الفردوسي والملحمة الوطنية

Meillet (A.), *Trois conférences sur les Gâthâ de l'Avesta*. Paris, 1925

ميه : ثلاث محاضرات عن الجاتا والأستا

Nyberg (H.-S.), *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*. JA, 1929-31

نيرج : مسائل خاصة بعلم تكون المخلوقات وعلم الكون المازديين

Schaeder (H.-H.), *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems* (Vortrage der Bibliothek Warburg, 1927)

شيدر : الصورة الأصلية للمذهب المانوي وتطور.

Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*

شفتلوفتش : الديانة الإيرانية القديمة واليهودية

Soderblom (N.), *Les fravashi, étude sur les traces dans le mazdéisme d'une ancienne conception de la survivance des morts*. RHR. t. XXXIX, 1899.

سودربلوم : الفارافاشي ، بحث عما وجد في المازدية من آثار فاسدة قديمة خاصة باستمرار حياة الأموات .

Soderblom (N.) *La vie future dans le mazdéisme*. Paris 1901

سودربلوم : الحياة الأخرى في المازدية

Reitzenstein (R.), *Das iranische Erlösungsmysterium*. Bonn, Marcus a und Weber, 1921

رايتزنشتاين : سر الخلاص [أو النجاة] عند إيران

Wesendonk (O.G. von), *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*. Hannover 1924

فيرندونك : الإنسان الأصلي والروح في الروايات الإيرانية

„ „ *Bardesanus und Mani, Acta Orientalia*, X, 336

نفسه : باردسان وماني

„ „ *Die Verwendung einiger iranischen Gotternamen im Manichäismus*. Ibid., VII, 114.

نفسه : استعمال بعض أسماء الله الإيرانية في المانوية .

الباب الخامس

الهند

إن الحديث عن الطائفة الإيرانية الهندية سبق أن أدى بنا إلى ميدان الهند الغامض بالنسبة إلى وضوح الهضبات الإيرانية الجلية . إننا إذا عالجنا العالم الفارسي سهل علينا التجاوز عن الشعوب السابقة للغزو الآري ؛ لكن مثل هذا التجاوز لا يعقل إذا أراد المرء تحليل التفكير الهندي . فهنا سادت الآرية بنسبة تختلف باختلاف البلاد ، وكثيراً ما كانت سيطرتها سطحية ، وهناك عدة أجناس متباينة ظلت باقية حتى الآن ، بل إن الغزو الهندي الأوربي لم يتم هنالك حتى هذه الأيام . ففي تلك البلاد ما زالت قائمة لهجات لا يمكن التغلب عليها ولا تتصل أى اتصال باللغة النموذجية الهندية الأوربية . وقد استولى الإسلام أيضاً على جزء كبير من البلاد ، ولكن التقاليد الأهلية قاومتها أكثر مما فعلت في الفرس . نحن إذن أمام عالم شاسع لا وحدة له على أى وضع من الأوضاع ، ولا شيء قد هُدم فيه من القديم ، القديم الذى ظن أنهم تجاوزه وعلوا عليه ، فهو خليط من طوائف إنسانية وأدغال مستغلقة ، اجتمعت فيها الأديان المتباينة ، وكثرت فيها المذاهب والتعاليم .

١ - القيدا

لنلخص أولاً ما نعلمه حتى الآن عن الآريين ، ولتستعرض المميزات الخاصة للفكرة الآرية فى الهند . والنص الأساسى هناك القيدا ، وإن كانت صيغتها الهندية ليست شديدة ولا مؤكدة إلى حد اليقين كما يظن ، فربما وضعت الألحان

التي تشملها على أبواب الهند لا في الهند نفسها ، أى عند حدود البنجاب
الباقيرية ، حيث الطريق الذى تمر منه الشعوب التى تريد غزو الهند براً .

أما الريح قيذا فإنها لا ترجع إلى عهد حديث مثل مجموعة الأفيستا ، بل هي
غارقة في العصر الهندي الأوربي السابق للتاريخ . وإذا كان زرادشت — كما
أثبتنا — قد عاش في القرن السابع ق م ، وإذا كانت الجاتا التى تشمل مذهبه ،
فالمؤلف الذى نحن بصدده — ما عدا الكتاب العاشر منه — يظهر أنه في تاريخه
يرجع إلى عدة قرون قبل ذلك ، وهذا إذا سلمنا بأن الغزو الآرى يرجع إلى
ما بين سنتي ١٥٠٠ و ١٠٠٠ ق م .

إزاء حالة غامضة مظلمة كهذه ، يجدر بنا أن نكون حريصين متحفظين ،
وبخاصة وهذا الكتاب (الريح قيذا) نسيج من الألفاظ . والشئ الوحيد المؤكد
لنا هو أنه وضع بلغة شقيقة لتلك التى جاءت بها الجاتا ، وأنه يقودنا إلى شرك
ونظام شعائري يكادان يكونان مماثلين لنظيريهما عند آريي إيران . ولنقتصر على
عدد قليل من الأمثلة ؛ فيترا وأندرا موجودان هنا وهناك ؛ والراتا التى تعتبر شكلاً
قديمًا للدارما ، أى النظام العام للكون ، مماثلة للآشا الفارسية ؛ واستعمال نبات
الشوما لعمل شراب الخلود ، هو الهاؤما في الأفيستا ؛ وأخيراً فإن احترام النار كان
سائداً في جميع الشعائر بلا استثناء .

والأنشيد القيدية ليست إلا توسلات مدحية موجهة إلى آلهة ؛ إما طبيعية وإما
شعائرية . وبعضها يمتاز بالصفتين معاً مثل النار . ونجد فيها إشارات إلى الشعائر
السائدة في الطبيعية والمتوسلة إلى الآلهة ؛ لكن الأدب المقدس الذى يحوى الأنظمة
الشعائرية ، وهو أدب البراهماناس ، وجد فيه نظريات عن استعمال الأنشيد في
عصر متأخر وفي أمكنة تختلف عن تلك التى وضعت فيها هذه الأنشيد ؛ ولا نجد

في هذا الأدب تعليقات وشروحات لا شك في صحتها ، وإن كان يعتبر مرجعاً للتقاليد الدينية المحافظة .

ويرجع عهد البراهماناس إلى ما بين القرنين السابع والخامس ق م ، وقد يكون انقضى حوالي خمسمائة عام — بل وألف — بين عصرها وتاريخ وضع الأناشيد ، اللهم إلا الكتاب العاشر ، فهو القنطرة بين هذين النوعين من النصوص . ومن السهل إدراك مدى الهوة السحيقة التي تفصل بين الأناشيد والبراهماناس إذا ما راعينا أنه لا شيء في الأناشيد يذكر البراهمة ، أولئك الكهنة الذين وضعوا البراهماناس لصالح جماعة تبوأوا فيها المركز الأول ؛ ولنضف إلى ذلك أن الأناشيد تبدو جاهلة لعقيدة تناسخ الأرواح التي سادت بعدئذ في جميع الأديان الهندية ؛ إذ من العسير أن نتخيل جماعة هندية دون أن تسود فيها السلطة البراهمانية ومشغلة تناسخ الأرواح . وكل ذلك يجعلنا نشك في أن الريج فيدا كانت هندية .

٢ — البراهمانية

لقد اتخذنا الحيلة من المذهب البات الجازم الوعر ؛ ومن ثم يمكننا أن نأخذ دون خطر عظيم وجهة النظر المتطرفة القائلة بأن الأدب البراهماني ، الأوسع مدى من نظام البراهماناس الديني ، والمكمل الطبيعي الشرعي للأدب القيدي ، هو أكثر اتساعاً من « ريج فيدا » ونجد إلى جانب البراهماناس مؤلفات تعليمية (ماسترا) وقانونية (دارما) وتفسيرية وفنية متعددة .

وبجانب ريج فيدا التي تحتوى الأوراد ، نجد « ساما فيدا » وهي مجموعة الأناشيد ، « وياجور فيدا » وهو كتاب القرايين ؛ ثم أخيراً كتاب التعاويذ السحرية ويسمى « أثار فا فيدا »^(١) . وسنطلق اسم البراهمانية على التقاليد القيدية التي ظلت باقية ، واستمر أولئك الآريون الممتازون — أي طبقة البراهمين —

(١) ومجموع هذه الكتب الأربعة هو ما يسمى بالفيديا (المترجم)

يتدارسونها ، وجعلوا منها نظاماً ثقافياً واجتماعياً . وفي تحليل الفكر الهندي لن نبدأ بالدين القيدي الذي يصعب علينا دراسته دراسة حقيقية مجردة ، بل بالشعائر البراهمانية التي اتخذت الطقوس القيدية .

وحجر الارتكاز في النظام المذهبي هو نظرية القربان (پاچنا) أكثر من نظرية عبادة الكائنات الإلهية . والعمل الديني (كارمان) ، سواء أدى بالحركات أو بالعبارات الطقسية ، هو الذي يسيطر بطريقة مباشرة على الأشياء والحوادث ؛ وهو الذي يستطيع بقوته أن يضمن لمقدم القربان ، أو للذي نفذ القربان من أجله ، الأغراض المقصودة ؛ بشرط أن يكون الطقس المناسب معروفاً تماماً ، وأن يتم بدقة . وأهم الأغراض الطبيعية المقصودة هي المعيشة والثروة ، والحياة الطويلة ، والحصول على الذكرى .

أما القربان فيتطلب أعمالاً رمزية لها قيمة السحر ، والطبيعة تخضع لها لأن نظام الأشياء يطابق قوانين الطقوس الدقيقة . فالقربان أصدق من الوقائع ؛ والواقع هو شهادة خارجية لهذا النظام الطقسي قبل كل شيء . ومن ذلك يعتبر العالم قرباناً بكل معنى الكلمة ؛ مثال ذلك أن « بروزا » العملاق الكوني هو في الوقت نفسه الخالق وموضوع الخلق ، فالكائن تابع للعمل ، ولولا هذا المبدأ لظل تطور الفكر الهندي غير مدرك وغير مفهوم .

وتأتى الآلهة في المرتبة الثانية بعد القربان ؛ إذ أن القربان لا يقتصر على ضمان بقائهم بتغذيتهم ، بل هو يخلقهم . أما التقوى والتنسك ، فسرى لهما أهمية أكبر في الأوساط التي تبدو فيها الطقوس أقل أهمية أساسية .

ومن المحال هنا أن نحلل عن كسب الوثنية الآرية في الهند ؛ فلنقتصر إذن على الأشكال التي تشغل المقام الأول في العظمة ؛ فقارونا يطابق أهورامازدا في الفرس هو المحافظ على النظام (الراتا) ، وهو القوة الأخلاقية العليا ، والذي يشهد جميع

الحوادث ؛ وأندرا وهو القوة الحربية ، يمثل في حدته سلطة الأريستوقراطية الغازية ؛ وأجنى وهو نار قربان أولاً ثم النار فقط بعدئذ، يعمل على توحيد الطبيعة إذ أن السماء والجو والأرض تشترك في النارية وتقديم قربان السوما في النار يؤدي إلى انتقاله نحو الكائنات السامية من الآلهة وأرواح الموتى . لكن سوما نفسها هي إله ؛ بل أكثر من ذلك ، فإن الكلمة القربانية (براهمان) ، إذا انتقل المرء من مركز القيدا إلى مركز البراهماناس ، أصبحت الإله الرئيسي .

وهكذا ، نستطيع أن نكمل تعريفنا للبراهمانية فنقول إنها ديانة براهمان ، بل هي ديانة الإله براهما كما سيصبح ذلك حقيقة بعدئذ .

ومن الواضح بداهة أن البراهمانية نظام وضع وفرض واحتفظ به ، بفضل كهنة البرهمنيين ، وهو مظهر واضح جاف لنظرية أو طريقة المختصين الذين يكونون إحدى الطوائف الهندية . فالأديان الهندية تشترك معاً في مميزاتها الاجتماعية الخاصة ؛ سواء في الطوائف ، أم في الشيع ، أم في التقاليد العائلية ونحوها . والبراهمانية وحدها هي التي تعتبر عملاً من أعمال فريق من الناس ، توارثوها واحتفظوا بها في دائرة مغلقة ، ومنعوا بها أفرادهم من الزواج بأفراد الطائفة خوفاً من الانحطاط ، إذ أن امتزاج الدماء يعتبر مبدئياً جريمة الجرائم .

وتذكر هذه النظرية أنه توجد طبقة خاضعة لطبقة الكهنة ، وهي طبقة الأحرار أو النبلاء (آريا) ، وكذلك طبقة الحارين (كساتريا) ، وطبقة الفلاحين (فيسيا) ؛ أما باقي الأهالي فليسوا داخلين في نظام البطاقات ، أي أنهم خارجون عن هذا النظام (دارما) ، أو منبوذون من الطبقات الأخرى .

هذا النظام يدل دلالة واضحة على رغبة السيطرة عند هذا العنصر الماتح ، الذي كان كل همه أن لا يضع بين الوطنيين .

لكن الوقائع اختلفت عن النظريات المذهبية ، إذ لم تقتصر الطبقات بعدئذ على

ثلاث أو أربع بل أصبحت تعد بالآلاف ، وامتزجت العناصر إلى ما لا نهاية ؛ ومع ذلك فقد فرضت طهارة الدم البراهماني على الوقائع ، برغم أنها كانت تكذبها ، وأصبحت من أهم عوامل الواقعية الهندية ، بل كانت بلا مراء أساس الدين الهندي والمجتمع أيضاً .

وقد أصبحت البراهمانية مغلصة للمثل الأعلى القيدي كما اعتبرت المعرفة القيدية وحياً فوق الطبيعة ؛ وهي مذهب نفى لا يرمى إلا لإرضاء احتياجات الحياة الإنسانية، من حيث مدتها الزمنية الطبيعية (العمر كله) ، أى مدة الحياة الكاملة . وينسبون للأموات حياة أخرى ، إذ أن أولادهم الذكور مكلفون بتغذيتهم بعطايا غذائية ، وإلا لأصبحوا جوعاً ولتحولوا إلى شياطين خطرين ، أو لتعرضوا للموت وهو موت يهدمهم أكثر من الموت الطبيعي .

وبديهي أن ديناً كله طقوس لا يمكن أن يكون إلا نفعياً . وفي هذه المرحلة كان يوجد ، مثل الإيرانيين الفطريين ، هؤلاء الآريون الآخرون الذين غزوا الهند . لكن فكرة التناسخ جاءت بعدئذ فخلقت حالة جديدة كلها تناقض . وقبل أن نبين في بحثنا مكان هذا الحادث الجديد ، يجب أن نتم ما شرحناه عن الاتحاد القائم بين الهنود الإيرانيين ، وذلك بذكر اشتراك أكبر اتساعاً وسابق للتاريخ ، وهو الاشتراك الهندي الكلداني .

لقد دلت الحفائر التي تمت في حوض نهر السند (أهارابا ، موهنجو — دارو) على أنه قبل مجيء الهند الأوربيين إلى البنجاب ، كانت هنالك حضارة متقدمة جداً ، وتنسب لحضارة السوميريين ، وربما كان الغزاة الآريون هم الذين هدموها ، ومع ذلك فما زلنا نجهل العلاقة التي ربطت العهد القيدي بالعهد السوميري . لكن الدلائل القائمة على وجود ثقافة كلدانية ، في شمال شرق الهند ، قد فتحت أمام الهندية آفاقاً جديدة أصبح من الضروري استكشافها استكشافاً منظماً . ولقد ظن

أن حضارة السند كانت حضارة سوميرية - دراويدية ، ولكن ، يجب أن نحتفظ بهذا الفرض ولا نصدر حكماً سابقاً فطيراً على المشكلة الدراويدية .

٣ - مشكلة الهند الروحية

للفلسفة الهندية القديمة ناحيتان رئيسيتان : الأولى ناحية الطبقات وخصوصاً طبقة البراهمة من جهة ، والثانية ناحية التناسخ وهو الموضوع الذى سنتناوله الآن ، إذ أن الموهبة الفلسفية الهندية ترجع إلى التناسخ .

لا نزال فى شك من حيث أصل الاعتقاد فى انتقال الروح من جسد إلى جسد خلال فترات الوجود المتوالية ، فهو غير موجود فى القيدا ، أما البراهماناس والأوپانيشاد فإنهما يتناولان فقط موضوع انتقال الأرواح من بعض مناطق السماء أو الأرض ، حسب ما تستحقه من المصير ، إلى أن تصل إلى محل إقامة نهائى . فهل الفكرة دراويدية أو كلدانية ؟ أو هى من الجنوب الآسيوى والمحيطى ؟ أو هى أثر من آثار الأساطير الطبيعية القديمة ؟ أو هى بناء جديد شيد فى فجر العصور التاريخية ؟ ليس الموضوع مجرد موضوع عودة إلى الحياة بعد الموت الحقيقى أو الظاهرى ، فإن الجينيين والبوذيين ، الذين نشروا - إن لم يكونوا اخترعوا - فكرة الاعتقاد بالتناسخ خلال القرنين السادس والخامس ق م ، يعنون بكلمة « سامسارا » انتهاء الوجود انتهاء عاماً ، وعدم تماسك الكائنات ، والنفى الجازم لكل شىء مطلق ، والتأكيد لنسبة لا حدود لها . لكن هذا المظهر غير المستقر ليس إلا شكلاً من أشكال هذه الفكرة ؛ أما الشكل الآخر فلا يدرك إلا بتغيير معنى كلمة كارمان .

هذه الكلمة الأخيرة ، التى تتقابل وكلمة سامسارا ، لا تعنى العمل الشعائرى ، بل جميع الأعمال ومجموع الأحوال التى تخلق الفرد فى شخص الإنسان . وهنا

أيضاً نجد نسبية غير واضحة ، إذ أن ما نفعله سيؤدي إلى ما سنفعله ، وهكذا . فلماذا هاتان النسبيتان ، إحداهما ظاهرها من الخارج والأخرى ظاهرها من الداخل ، لا تتساويان برغم وجودهما إحداهما فوق الأخرى؟ يشرح ذلك ولا ريب الاقتناع الداخلي الهندي ، وهو أن مصيراً أو قدراً لا يقهر يتغلب علينا فيدفعنا إلى التحول . وعلّة هذا نجدها في توالي أعمالنا ؛ فكل فرد هو ما فعله في نفسه ، وسيتحول حسب سلوكه الشخصى الحاضر . فإذا نظرنا إلى الموضوع من الجانب الأخلاقي ، فإن هذا التحول يترتب عليه مكافآت حتمية لكل عمل معين من الأعمال ، لكن هذه المكافآت ذاتها ليست إلا عمليات تؤدي إلى نتائج أخرى .

ولا شك أن الكارمان يبدو كأنه بقايا من الوراثة والعادة أو الذاكرة ، بحكم أنه يطالب بأن يكون الماضي مسيطراً على المستقبل . إلا أن هذه المجموعة في حالة نفاد مستمر ، وتصفيتها ستؤدي إلى طرق جديدة للوجود . وسيفسر الجينيون والبوذيون التناسخ بأنه نتيجة محزنة للكارمان باعتبار أنه عمل فردي ، إذ أن عدم الاستقرار الحاسم المستمر دون نهاية ممكنة ، ليس إلا شقاء لا دواء له .

ومعنى سامسارا الميتافيزيقي ، والذي يكاد يحاكي مذهب هيراكليت ؛ هذا المعنى الذي يجعل سامسارا متحدة مع الكارمان ، له مدى أبعد من انتقال الأرواح من جسد إلى آخر ، كما كان الأمر في مرحلة التقاليد والأساطير العريقة في القدم . إذ لو أخذنا حرفياً النسبية المحلية كما جاءت عند الشيعتين المبتدعتين ، لما استطعنا قبول أن الأرواح دائمة خالدة . وقد عمدت شيع البراهمة المتدينة إلى تجنب هذه الظاهرة ، وذلك بإقامة فلسفة عكسية ، ترمى إلى جعل عدم التغير جوهرياً ، كما هو الأمر عند الإيليين .

لقد سادت سامسارا وكارمان عند البراهمة المتدينين الذين يعتقدون بهما ، لكنهم جعلوا منهما نظام الوجود الظاهري ، واعتبروا أن نظام الوجود الحقيقي

يتطلب وجود براهمان خالد ، هو الجوهر المطلق لكل موجود .
وهكذا ، بدأت الهند في نهاية القرن السادس ق م تتخلص من دين جعل
الطقوس في خدمة الأنانية النفعية ؛ فأخذت تشعر بضيق كلما فكرت في البعث وفي
عودة الموت إلى ما لا نهاية ، كما أخذت ترى هذه الأمور عبودية ورقاً مستمراً ،
وعندئذ كفت الهند عن تمنى خيرات هذا العالم ، وأصبحت علوم الآخرة
الأسطورية الشبيهة بما في إيران لا ترضيها . لقد اختنقت من التشاؤم ، تشاؤم
الشيء المعطى وتشاؤم الوقائع والوجود ، ولم تعوض عنها إلا بروح تفاؤل ناشئ
عن التفكير النظري والجرأة الخاصة بما وراء الطبيعة .

نعم ، الحقيقي ليس إلا عبودية فيتعين محاولة الفرار منه ، إما بالمعرفة الحقة ،
وإما بأي عمل آخر لا تكون فيه الروح مخصصة لخدمة الحياة كما هو الأمر عند
البسطاء والجهلة . وهنا ، وضعت نهائياً مشكلة الخلاص ، وهي فلسفية أكثر
منها دينية . ومؤداها البحث عن طريق للإنقاذ ، وتحقيقاً لهذا الغرض يجب الخروج
من الحالات الطبيعية والتخلص من طبيعتنا التجريبية ، والإفلات من العمل
ونتأجه . هي مشكلة متناقضة ، ومخاطرة لا مثيل لها في التفكير الإنساني .

١ — حل اليوجا : هنالك عادة عملية قديمة ترمي إلى الخلاص عن طريق
السيطرة على النفس التي ستؤدي بعد توسعها إلى السيطرة على العالم ؛ وهذه العادة
كانت في بادئ الأمر مستقلة عن البراهمانية ، ثم امتزجت بالابتداع وبالمحافظة
على السواء .

إنها كانت في بادئ الأمر حركات رياضية تنفسية خاضعة للنفثات الحيوية
(برانا) ، ثم أصبحت تنظيماً للتفكير مع اعتبار التقشف تعليماً أولياً لها . فيتعين
القدرة على وقف نشاط الفكر وامتصاص الوظائف الحساسة في الروح التجريبية
(ماناس) أو في القلب ، بدلاً من توجيهها نحو الإحساس الخارجي كما هي

طبيعتها ؛ ويتعين أيضاً توسيع وإنماء تركيز الملاحظة على هذه النقطة أو تلك من الجسم ، حتى يتولى الفكر إدارة الوظائف التي أصبحت آلية . ويفخر المتخصصون في هذا التدريب بأنهم استطاعوا أن يوحّدوا مجموع مظاهر النشاط الحيوى ويسيطروا عليه ، ويلقوا بمقدرتهم في الإدراك إلى خارج الجسم بعيداً في المسافة وبعيداً في الزمن الحاضر أو المستقبل . وقد ضُمّ اليُوحِين إلى جميع قواه التكوينية فأصبح ممتلكاً لنفسه ؛ وعند ما أصبح هذا المذهب موحداً زعموا أن اليُوحِين يستطيع إنقاذ روحه بإخراجها من الجسد عن طريق قمة الجمجمة ويضمها إلى الذات الإلهية ، لكن هذا معنى آخر ثانوى لكلمة يوجا .

والطرق المميزة تتلخص في إفراغ ما يحويه الضمير ، وثبتت قوة الملاحظة ، والسيطرة على الوظائف النفسية والجسمية لاستعمالها في شيء آخر غير مجرد الحياة البسيطة : السيطرة على النفس ، واكتساب قوى فوق الطبيعية ، والسلطة على الأشياء والأفراد . ومن الخطأ الخلط بين هذا المذهب والزهد الذى يرمى إلى تعذيب الجسم أو إذلال الروح ؛ بل على نقيض ذلك ، إنه يرمى إلى تركيز الحيوية في الروحية لاجتناب الضعف والشقاء ، وتحقيق أوسع مدى من الاستقلال الذاتى .

٢ — حل نظريات الجينية والبوذية حسب العربية الصغيرة . إن طائفة جينا « المنتصر » وطائفة بوذا « الإشرافى » التالية لها ، شقيقتان من كل الوجوه ، إذ أنهما ولدتا في وسط جغرافى واجتماعى واحد ، وقضتا حياة متطابقة . ويشغل الجينيون في التاريخ مركز الأقارب الفقراء ؛ إذ أن مذهبهم لم يتطور إلا قليلاً ، ولم يتجدد قط ، بل ظل ثابتاً متمسكاً بنظريات متقدمة وعتيقة إلى يومنا هذا ، وقد انتشر التبشير بهذين الدينين انتشاراً كبيراً في خلال القرن السادس والقرن الخامس ق م .

ونحن هنا إزاء اعتقادات شيع عديدة لا عقيدة طائفة واحدة كما هي الحال في

البراهمانية . فالشيعة تجمع تحت لواء مثل أعلى واحد للحياة ، أفراداً منفصلين (بإرادتهم أولاً) من رابطة الطائفة ، أو خارجين على هذه الرابطة . أولئك القوم يؤسسون قانوناً وأخلاقاً لم يسبق لها مثيل إذا ما اجتمعوا ؛ لذا نجدهم ، وهم الذين ليس لهم دارماً أو يرفضون دارماً الطائفة ، يمجّدون دارماً جديداً^(١) . ويبدو لدى هؤلاء القوم ميل شديد واضح للتحرر والتجديد ، كما يتضح من تكوين جماعتهم ؛ إذ الانضمام إليها حر طليق ، على حين أن التزامات الطائفة مقيدة بعيدة عن الحرية .

لقد ذكرنا أن هذين الفريقين قد تأسسا تحت تأثير الإصلاح الإيراني الذي وضعه زرادشت ، فهنا وهناك يتحررون من العبارات الطقسية ، بل نجد هنا حرية تكاد تكون تامة نحو التقاليد القيدية ، وهنا وهناك يبدون الاهتمام بالنور وبالطهارة ، خصوصاً عند الجينيين ؛ وهنا وهناك يظهرون نفس المقت للقرابين الدموية ونفس الاحترام للحياة ونفس إرادة التحرر في المعرفة . ومع هذا كله ، ينبغي أن نعترف أن الطائفتين قد ظهرتا بعيداً عن الفرس وبعيداً عن البنجاب ، حيث نشأت البراهمانية وريثة القيدا ؛ إذ أنهما نشأتا بين جبال هملايا ونهر الكنج المتوسط ، في محيط سادت فيه العناصر المغولية ، وربما الإيرانية المغولية ، على العناصر الآرية التي كانت وقتئذ قليلة العدد .

ومن الصفات المشتركة بينهما ، والمشاركة أيضاً في شيعة زرادشت ، الحافز الإنساني البحت . فالمصلح الميدي تقدم إلى الناس باعتباره حاملاً كلمة الله ؛ أما المصلحان الهنديان ، برغم أن تاريخ حياتهما مثقل بالأساطير الكونية ، فليس لهما

(١) لقد أشرنا سابقاً إلى أن فكرة دارما آخذة عن فكرة راتا القيدية ومطابقة لفكرة آشا الأفيستية ، ومؤداها نظام محلي أساسي للكائنات . وهي من حيث قيمتها القديمة تشير إلى الحق والواجب ، والقانون والعدل ، والأخلاق والدين ، على السواء . إنها نظام يزعم أنه صادر عن طبيعة الأشياء ، وخير ما يناسبه هو تعريف كلمة « القانون » الذي وضعه مونتيسكيو .

مبدئياً إلا سلطة إنسانية : فهما مرشدان لا إلهان أو نصفا إله ، بل ولا نبيان .
وإن هذا تجديد في أديان الخلاص في أوائل عهدها . فأولها كان منتصراً والثاني
كان إشراقياً ، لكنهما برغم اختلاف تسميتهما قد اشتركا في هاتين الصفتين :
كلاهما قد انتصر على الجهل والخطأ ، وكلاهما فهم الحقيقة وأدرك بذلك وسائل
الخلاص ؛ وقد توصلا إلى ذلك بحمية تقشفهما وفكرهما النافذ . وهما معاً كذلك
لا يعلقان على الآلهة أهمية أكثر من تلك التي كان يعلقها أبيقور ؛ ولكن
كليهما يعلن أن أذى الفعل الشرير ، أو الكارمان ، هو سبب العبودية
والآلام الأصل .

وعلينا حين نحاول قياس الصبغة الثورية القائمة عليها بشارتهم ؛ أن نتذكر
أن الدين الموحى به ، أو الإلهام القيدى ، كان يطلق اسم كارمان على الطقوس
نفسها ، ولكن لنحترس من خطأ جرّه بسهولة إهمالنا معشر الأوربيين ، فهؤلاء
الذين يبغضون العمل ، لا يمتدحون مع هذا الركود ؛ بل إنهم ليتغلبون وينجحون
بأعمال تفوق التصور ، لأنهم يعملون على حلّ سر الوجود ، كما ينتصرون على
الطبيعة أكثر من العالقة . وليس هنالك من أكد مثلهم استقلال الحكيم
أكثر من زعيم الجينيين ؛ فهو يعتبر الإنسان سيد أعماله (كيرياقادا) ، ويريد
أن يجعله حرّاً .

إنه يتعين أن نظهر هذا المبدأ الضمنى الأساسى ، وهو أنه إذا كانت الهند
تمت كل عمل إذلالى وتريد تعفيتها ، فهي في الوقت ذاته تمتدح ضمناً كل
عمل لا إذلال فيه ؛ لأن مثل هذا العمل لا يدخل في حياتنا مجموعة من المبادئ
الكارمانية ، بل على نقيض ذلك يحررنا ويحقق حرية التفكير . فالتفرغ
الذى يطهر ، والانجذاب الذى يكون كفاءات جديدة ، والعقل الخارق ،

والتركيز الذي يعطى للفكر تركزاً أو ألمعية ، كل ذلك عبارة عن عمليات لا تثقل من يقوم بها ، ولا تجعله مادياً ، بل تصوغ حريته صياغة جديدة .

تلك بديهية أساسية لا يجب أن تغرب عن بالنا إذا ما عمدنا إلى بعض تقرّيات عن أنواع الخلاص ، وبخاصة بواسطة قانا ، فكلمها تبدو لنا سلبية . وإذا تمنى السجين أن تسقط قيوده ، فلا أن كل ما يأمله هو أن ينطلق حراً .

ونستطيع الآن أن نذكر النقط المميزة لمذهب كل من هاتين الطائفتين . فلسفة ثنوية وأخلاق كفاحية تضاف إلى المميزات السابق الإشارة إليها ، لتأكيد وجوه الشبه بين الجينية والزرادشتية . فالجينا ، مهاقيرا ، يقابل الحى بفاقد الحياة ، مثل ديكارت الذى يقابل الامتداد بالفكر ؛ فلا يمكن الوصول إلى الخلاص إلا إذا أمكن التمييز بينهما . والشرط الأول لتحقيق هذا الغرض هو الزهد الشديد الذى لا يمكن أن يودى إلى نتائجه إلا عن طريق حياة التنسك بعيداً عن العالم ، وإلا بواسطة التحرر المطلق من الغرض .

ونظرية جينا الخاصة بالكارمان مؤسسة على مادية قاسية . فالكاثن غير الحى (أجيفا) ليس إلا جواهر مختلفة : الامتداد (أكاسا) ، الحركة (دارما) ، السكون (آدارما) ، المادة (بودجالا) التى تستلزم تغير الأمكنة (پردايسا) ، والتى فيها تتركز البسائط (أنو) والصغائر جداً (پارامانو) . هل هى جواهر فردة ؟ نعم ؛ ولكن لا الامتداد ، ولا الجزء الذى لا يتجزأ ، ولا الصغير المتناهى ، يشرح ما تقدم . ففى الفرج التى تتركها الأجزاء التى ينضم بعضها إلى بعض (سكاندا) ، وإن كانت روحية ، نجد عناصر مادية قابلة لأن يتداخل بعضها فى بعض : الكارمان ليس إلا ازدحام الروح ببقايا أعمال سابقة ورواسب مادية ؛ كما نسلم اليوم بأن داء المفاصل ناشئ عن تجمع الحمض البولى فيها . فالطريق للخلاص أو للصحة — والتعبيران متعادلان — هو أن نعيد كل مادة إلى مكانها ، وأن نطهر الروحى من المادى .

والتقشف من شأنه أن يؤدي إلى سرعة ذوبان البقايا الكارمانية ، بينما إدراك الروحية إدراكاً واضحاً مع القيام بأعمال روحية بحتة (فيريا) يتمم الخلاص ويؤدي إلى الحرية .

أما البوذية فقد ظهر فيها باديء ذي بدء تعقيدات أكثر مما تقدم ، فهي تتبع طريقة الوعظ الأخلاقي والحمل على الأنانية والرغبة ؛ وهي تعتقد يقيناً أن قيود العبودية أو التناسخ ناشئة عن التمسك بالحياة ، وأن هذا التمسك مؤسس على خطأ نظري . . وربما أمكن أن تكون الأنانية مفهومة ، لو كان للآنا وجود حقيقي ؛ ففي نظر الجينيين له وجود وهو الروح الجوهرية . لكن الاعتقاد في الآنا ناشئ عن جهل ؛ لأن الجسم يتحول إلى عناصر وكذلك الفكرة ، وهذه العناصر ليس لها إلا وجود نسبي ، فكل شيء يتحول إلى ظواهر أو دارما (على معنى جديد لهذه الكلمة يجب ملاحظته) ؛ الحقيقي هو قانون (دارما) التركيب ، لا المادة . فهنا البوذية تقابل الواقعة الجينية وكذلك الجوهرية البراهمانية ، وكلاهما يعتقد بوجود الغيرية أو الروح (أتمان) وهكذا ، نرى أن الإيمان الأخلاقي بضرر الأنانية ، والقوة الماوراء الطبيعية الجالحة الموجهة ضد الجوهرية (أناत्मاتا) ، هما وجهان لتبشير واحد . هذا ، ومن المحال أن نذكر هنا البراهمين التي تجعل قيمة للحدس العميق الذي جعل ساكياموني يصبح بوذا باكتساب البوذي وهي الذكاء الكامل . هو من المحال ولو تلمسنا الطريق في نظرية « براتيا ساموتپادا » (أي نظرية الإنتاج الاشتراطي^(١)) ولكن يجب أن نعلم أن الخلاص يتم بتحليل المركبات التي خلقها الجهل ، وهو تعبير أخذناه عن أصحاب التحليل النفسي ، إذ أنه يطابق إلى حد كبير فكرة السمسكارا ومعنى هذا المذهب الأساسي . فالخلاص ممكن

(١) ماسون - أوسيل : مجلة تاريخ الأديان عام ١٩١٥ ص ٣٠ ، ويوجد حجج عديدة مختلفة من هذا النوع ، تميز كيان الوجود وتحدد مراحل الخلاص ، نجدتها في أقدم مؤلفات الأويانيشاد .

طالما يستطيع المرء حل ما سبق أن عقده دون أن يدرك ذلك ، وإلا لأصبح
 الخلاص خيالاً غير قابل للتحقيق بفعل الإنسان ، بل يتطلب تدخل المساعدة
 الإلهية . فنحن أمام مجموعة أسباب تؤدي من الجهل إلى الشقاء في النظام الطبيعي ،
 ثم تؤدي من الشقاء إلى كشف مبدئه وهو الجهل من حيث المجهود الديني . وهي
 عجلة قادرة على الدوران للجهتين من أجل الحزن أو من أجل السرور ؛ هذا
 التساوي في القوة المنطقية الخاصة بالقانون (دارما) ، الخضع وبالقانون المحرر ، هو
 بالاختصار كل الوحي البوذي الناشئ بأسره عن العبقرية الإنسانية . وفي مثل هذا
 المؤلف المخصص للتفكير العالي يجب أن نعلق أهمية كبرى على هذا الحادث التفكيري .
 وقد أخذت الدعاية الأخلاقية القائمة في الأوائل ثقل نفسها بالفلسفة ، ولم
 يكن في الإمكان أن تسير الأمور على غير هذا المنوال ؛ إذ أن الشركان يجد
 تفسيره في الخطأ أو الجهل ، وأن المعرفة الصحيحة كانت وحدها ذات قيمة
 تحريرية . وكما أنه في اليونان كان التفكير الطبيعي يؤدي إلى ما وراء الطبيعة بحكم
 أن يفترض فلسفة أولية ، كذلك التفكير في الدارما أثار نقد أحوال الوجود أي
 أييدارما ، وهي نوع من علم ما وراء الطبيعة متناسق مع الفلسفة القائلة بأن الكائن
 خاضع للفعل ؛ وقد أسست هذه الفلسفة على الطبيعة النسبية والمذهب العقلي المحرر .
 وقد وجد هذا الغرض الأسمى ما يبرره في النيرفانا التي تعد السبب الأول للصرح
 التفكيري ، وسيتخذ هذا التبرير أشكالاً مختلفة متباينة حسب مختلف الأزمنة
 والأوساط ؛ فقد كان في بادئ الأمر مجرد التخلص من الرغبة والأنانية ، ثم أصبح
 بعدئذ الحصول على مقر سعادة بعد الموت أي في السماء (سقارجا) . أسوة بسائر العقائد
 الشعبية . لكن يقينهم بأن الفعل يجعل الإنسان في حكم العبودية ، أثار فكرة
 مؤداها أن النيرفانا ليست تحولاً ولا سبباً بل هي إلغاء الكارمان إلغاء تاماً .
 ويقتضي الخلاص حينئذ أن يكف الإنسان عن تكديس متاع ناشئ عن

رغبته في الحياة ، ثم وجوب التخلص في أسرع ما يمكن من المتاع المكسب ؛ فالزهد لا يجب أن يكون مجرد قمع النفس قمعاً مجذباً ، بل يتعين إنضاج هذه البذور التي تعيد غرسنا بلا انقطاع في التناسخ ، حتى يوقف حد نمو الحياة وقفاً تاماً . وعند بوذا لم تظهر النيرفانا إلا بعد مضي وقت طويل على الإشراف المخلص ، وهو الفترة الضرورية لتوهين التيار الكارمي الذي جف معينه من قبل ؛ وقد جاءت النيرفانا فوق الموت باعتبارها حادثاً من نوع آخر ، لا يدل على مرحلة من مراحل التطور الطبيعي ، بل يشير إلى نهايته الأخيرة .

وبرغم كل هذا يوجد شيء من التشابه بين الفكرة الأولية القائلة بوجود سعادة مكتسبة إلى الأبد ، وبين عقيدة النيرفانا القائلة ، حسب معنى هذه الكلمة اللغوي ، بأن نفثات الحياة تنفث ثم تنطفي ثم يعود امتصاصها . وهناك نقطة مشتركة باقية ، وهي أن لا شيء من هذا التشابه يخلف شيئاً ، وأن المكان الذي لا يعود المرء منه قد حل محله إلغاء تام لشروط الوجود التجريبية . وليس في الأمر عدم ؛ إذ أن الشيء غير المادي لا يخشى العدم التام ، كما أن الجرد إذا وجد (لأن البوذية القديمة تنكر وجوده) لا يمكن أن يخشى من النسبية الصريحة . لذا كان بوذا يمتنع عن التعرض لأية مسألة تتعلق بالجرد ، لأن من العبث بحث مثل هذه المسائل في سبيل التحرر .

فالبوذية من حيث هي فلسفة ، عبارة عن نقد لظواهر معتبرة غير مادية ، ظواهر نسبية بحسب السببية التي تبرر تواليها ، وبعبارة أعمق حسب النشاط الذي يثيرها . فهي عبارة عن مذهب عقلي ، بحكم أن الرغبة والخطأ هما مجرد جهل . ومع هذا تمتاز أيضاً هذه الفلسفة بنزعتها العرفانية التامة .

ولا ننكر أيضاً أن البوذية هي أيضاً عقيدة ؛ هي عقيدة للبسطاء المتواضعين من المؤمنين بها ، غير القادرين على إدراك كنهها ، وعلى الارتفاع إلى المكان الذي

وصل إليه زعيمها ؛ وهى عقيدة أيضاً للتلاميذ الأكثر أهلية وإدراكاً طالما أنهم لم يصلوا إلى الإشرافية . وهنا العقيدة تتحول إلى مجرد ثقة ولا تشمل أى عامل غير عقلى ، أو أى سر ؛ هى مجرد انضمام إلى فكرة الجوهرة المثلثة : بوذا ، وشريعته (دارما) ، وطائفته (سامفا) . فمهما بلغت البوذية من التفكير فهى دين بلا شك بحكم الإيمان الذى تتطلبه ، وبحكم عمل الطائفة فى تحديد العقائد ، وفى تنظيم الحياة المنعزلة ، وفى الحمية المشتركة التى تعمل من أجل الرسالة ومن أجل الشفقة بجميع الكائنات .

٤ - الفلسفات المحافظة

خضعت البراهمانية فى القرنين السادس والخامس ق.م لتحويلات مختلفة ، تحت تأثير الأديان ذات الشيع ، برغم محاولتها مقاومة الابتداع . فلولا تدخل تلك الأديان الطائفية لما تجاوزت البراهمانية مجرد تفسير لعبادات قيدا حسب نظام الميامسا ، أو مجرد مجموعة لبحوث شرعية . لكن المشكلة الدينية أصبحت ، فى نظرها أيضاً ، مسألة خلاص برغم محاولتها الدفاع عن ذلك أو التخلص منه ؛ ومسألة الخلاص كانت ، فى نظرها أيضاً ، من أعمال العقل .

ومما لا ريب فيه أن عدة فلسفات دينية متطرفة قديمة جداً ، ذات أصل وموضوع واحد ، قد تكونت حوالى هذه المدة . وهى تشمل طبيعة مادية ، أو على الأقل طبيعية ، مع بعض مبادئ أولية عن مذهب الجواهر الفرد الغريب الذى أشرنا إليه عند الكلام على تينك الطائفتين أو الشيعتين .

وأفقر هذه المذاهب مذهب « فايسيسكا » أو التميز ؛ وهو مذهب جاف يشير إلى محاولة تحويل طبيعة الفلسفة الدينية البراهمانية إلى نظرية عقلية . ولكى يدرك المرء الخلاص يجب ، بل يكفى ، عدم خلط نفسه الروحية (أتمان) بموطن

الوجدان التجريبي (الماناس) ؛ فالأولى لانهائية ، والثاني صغير جوهري فردى ؛ الأولى هي كل شيء ، والثاني هو عضو الإدراك الذي يجعل النفس الروحية على اتصال بشيء معين كلما تطلب الأمر ذلك . وتتكون المادة من جوهر فرد يشبه الذي قال به أبيقور — جواهر الأرض والماء والنار والهواء ، وكل فيها يكثف بصفات حسية — ومن حظ أو قدر منظم يعزّ إدراكه على حواسنا (أدرستا) . ويستطيع المرء أن يتخلص من الذي قدّر عليه إذا أدرك أن نفسه متميزة عن الأشياء المادية . وهناك نظرية طبقات (بادارتا) تترتب بينها الكائنات ، ونظرية مقاييس (برامانا) أى طرق صحيحة للمعرفة ، تكمّلان هذا المذهب الطبيعي الأولى بنظرية المعرفة .

والسامكها ، وهو مذهب التعدد ، يشير إلى فلسفة أكثر تعقداً لكنها مؤسسة على دعائم مماثلة . ويفترض الخلاص في الروح (بوروزا) أن تعتبر نفسها غريبة عن المادة (پراكرتي) . وهناك ثنوية شديدة تضع إحداها مقابل الأخرى ، وتجعلنا نرى أن هذا المذهب متأثر بالثنوية الإيرانية . والروح ، أو النفس ، تدرك أزلية وذاتية (كيثاليا) ؟ إذ أنها بحكم بساطتها الأبدية لا تشترك بأى وجه من وجوه الشبه مع وجوه المادة المتطورة ، تلك الوجوه التي يجب تعدادها أى التمييز بينها ووضعها في مراكزها . وبالرغم من الثنوية ، نجد أن المادة تقع تحت تأثير جاذبية ترفعها نحو الروح ؛ فهي موجودة من أجل الروح ، وليست الروح موجودة من أجلها ؛ وذلك حتى تُعلم أو تُفهم مستقلة عنها في عزلتها العظيمة .

أما تكوين المادة فهو مزيج من صفات ثلاث : النور (ساتقا) والحركة (راجاس) والظلام (تاماس) . وفيما يلي تعداد درجاتها باختصار ؛ هذه الدرجات التي تتدرج من الطبيعي إلى العقلي ، لكنه عقلي لا ينبغي تفسيره بحال من الأحوال على أنه روح :

أولاً — خمسة عناصر كثيفة (أ كاسا) وهى الأثير ، والريح ، والنار ، والماء ، والتراب .

ثانياً — خمسة عناصر دقيقة وهى الصوت ، واللمس ، والشكل ، والذوق ، والشم .

ثالثاً — خمسة أعضاء للمعرفة (حواس) ، وخمسة للعمل ؛ وهى الكلام ، والأرجل ، والأيدى ، والتوالد ، وإخلاء الجسم من الفضلات .

رابعاً — وظيفة الأنا (أها مكارا) الناتجة عن اجتماع قوى الحواس .

خامساً — العقل (بوذى) وهو المعرفة التجريبية المتناسقة مع الطبيعة ، إذ أنها تلخصها وتدرّكها فلا علاقة لها إذن بالروح ؛ وإنه من الخطأ الخلط بينهما .

سادساً — اندماج أشكال الوجود هذه التى تبين أنواعها بنفسها عن طريق التبسط ، وهذا هو الشكل المتطور (أڤيا كتام) .

سابعاً — ومقابل هذه المادة التى تبين نوعها يوجد طبيعة أولية (مولا پراكيرين) غير متطورة (أڤيا كتام) ، وقد سميت كذلك لأن التطور يجعلها لا تنفذ أبداً .

كل ذلك يقع مقابل الروح الذى يصبو إليها فى نهاية الأمر ، بينما تظل مشاهدة لهذا المنظر دون اكتراث .

إنها فلسفة وحيدة فى بابها فى العالم الهندى بأسره . وهى بما وضعت من العلاقات بين الطبيعة والروح ، تذكرنا بفلسفة أرسطوطاليس التى جعلت علاقة بين العالم والفعل المحض (فالفعل المحض يمس دون أن يمس ؛ هنا الروح خارجية غير مكترثة ، ومع هذا ترى ، بينما الطبيعة لا يمكن أن تدرك شيئاً فى العقل رغم محاولتها تقليده) . ومبدأ التطور المقابل بميكانيكية الجوهر الفرد يذكرنا بنظريات الطبيعة وخصوصاً نظريات عهد النهضة الإيطالية .

هذه المذاهب كانت تراث مدارس عديدة ، لكنها لم تتخذ شكل أديان ، ولم تثر طوائف مختلفة . أما أدب الأوبانيشاد فسيزدهر فى منطقة متوسطة بين الفلسفة

والدين ؛ والتعبير الصحيح هو في نظام كشف الأسرار للمريدين . وسيكون تفكيراً نظرياً لا نظرية للطقوس ، كما كان في البراهماناس التي يلحق بها تلك المؤلفات حسب المجموع المدرسى ؛ سيكون تفكيراً سرّياً وتعليمياً لا يباح إلا للخاصة ، يعطى معانى جديدة لمدرجات أو عادات سابقة ؛ سنكون أمام عقيدة لا فلسفة للمعرفة الصحيحة (بوذية أوجينية) ، ولا فلسفة للتمييز (فايسيسيكيا أو سامكهيا) ؛ بل هو أكثر من ذلك ، هو عبارة عن شيء معادل لأسرار آسيا الداخلية ومصر ، حيث قد أخذوا يبحثون عن الخلاص في الإدراك الرمزي الذي لا يمكن أن يشترك فيه إلا بعض خاصة الحكماء .

من هذا نستطيع أن ندرك أن الدين التقليدي ظل صحيحاً لدى الأرياس ، لكنهم اقترحوا له تفسيراً جديداً أكثر تعمقاً . وهذا التفسير المثقل بفلسفة الآخرة يرمى إلى ما بعد هذا العالم ، بينما فكرة البراهمانيين تترك العبادة في خدمة الحياة المادية .

هذا ، والمفروض غالباً أن أقدم الأوپانيشاد وهما البراهمدارينياكا والشندوجيا يسبقان البوذية عهداً ، وربما كانا غريبين عنها . بعكس سائر الأوپانيشاد ، وربما خضعت لتأثيرها ، وبعضها يرجع إلى عهد قريب . أما أهمها فقد وضع بين القرن السادس ق م والقرن الثاني ب م . فهي تمر بنا من مرحلة البراهماناس إلى مرحلة الملاحم وسير الأبطال (حوالى عهد الميلاد) حيث يتأكد التوفيق بين السامكهيا واليوجا ؛ كأن هنالك معادلة بين التفكير النظري في السامكهيا والعادات العملية الخاصة باليوجا . ثم تسير بنا إلى المرحلة التي استوعبت فيها البراهمانية جميع هذه العبادات الشعبية ، إذن ، نحن نجد كل شيء في الأوپانيشاد حسب الأزمنة والأوساط التي وضعت فيها ؛ فحذار أن نضعها في مرتبة واحدة ، برغم أن الفلاسفة الدينية المحافظة تجعلها جميعها موضع احترام واحد .

أما الابتكار أو الطرافة فلا يتصف بها إلا ستة أناشيد من أقدمها عهداً ، وقد كانت موضع إعجاب شوبنهاور بسبب جمال تعبيراتها وما ورد فيها من فلسفة كلية ودائمة . لكن شوبنهاور لم يستطع ، لافتقاره إلى الأسانيد ، أن يميز الهوة التي تفصل بين هذه النصوص والسوترا البوذية . ومن الخطأ في المقارنة أن نجاري أمثال ديسين ، من صغار الفلاسفة ، في محاولة التقريب بين الأوپانيشاد وأفكار أفلاطون وكانت ؛ فمثل هذه المقارنة لا معنى لها طالما أنها لا تستند إلى تقدير قيمة هذه النصوص تقديراً صحيحاً في نظر الهند نفسها .

ولنكرّر ، أن الأوپانيشاد تؤكد تدخل ميل للخلاص الأبدى ، عن طريق العقيدة ، في تفسير دين له طقوسه وله سموه ، ولهذا السبب أصبح للأوپانيشاد شكل الرموز . كما نضيف إلى ما تقدم ، أن أهم شيء في الحلّ المبين هو وضع معادلة بين العالم الصغير والعالم الكبير . ولما كانت الروح الفردية تساوى البراهمان المطلق ، فإن البراهمان يستحق اسم أتمان بكل معنى الكلمة ؛ أى أن براهمان يساوى أتمان : هذا هو الجديد ، أو التجديد الحاسم . فالأستاذ يستطيع أن يكشف السر للمريد قائلاً : هذا المجرد ، هذا البراهمان العالمى الخالد ، هذا هو أنت ؛ فهو تماثل أو اتحاد المؤمن والله .

بل أكثر من ذلك ، حيث إن السماء المفهومة المدركة (وهنا نعرف بأننا اتفق لنا أن وجدنا مشابهة غير مفهومة لفلسفة أفلاطون) هى المكان الذى يقيم فيه الأموات الصالحون ، فإن الكشف للفرد بأنه الله هو البرهنة له بأنه مات ، وأنه اجتاز حدود الوفيات والمواليد فأصبح حراً إلى الأبد .

إن هذا معنى هندى لحكم إذا فصلت من النصوص الموجودة معها ومن الجو المحيط بها ، بدت إيلية ، بل سبينوزية ؛ فنحن أرقاء في التجربة المحسوسة ،

ومستقلون في الأبدية . و بعدئذ ستقرر الفيدا أننا لسنا عبيداً إلا ظاهرياً و بنسبة جهلنا : وهى طريقة لإدخال الحدس البوذى فى الفلسفة الدينية المتطرفة .

٥ — الديانات الطائفية

فى النقطة التى وصلنا إليها الآن استولت البراهمانية على تراث الفيدا وضمت لنفسها عدة فلسفات ، وكذلك اليوجا التى تعتبر أقل المذاهب مقاربة للقيدية . ويبدو أن البراهمانية تعلق على غرضها الأصلى أهمية أقل من ذى قبل ، أخذت تفرض على نفسها عرض الطوائف المبتدعة : أى التحرر من فكرة التناسخ ؛ وأصبح لها نيرفانا خاصة بها هى البراهما نيرفانم ، وغرضها السمو بالفرد الذى اتخذ شخصية براهمان . ولنصف إلى ذلك أنها ، أى البراهمانية ، صبغت العبادات بصبغتها الخاصة ، حتى لا تطفى تلك الطقوس عليها . أما الإخلاص للتقاليد الطائفية فلم يستمر إلا مقابل توضحيات دأمة .

وقد فاقت الطبقات الشعبية الصغرى والأوساط التى لم تتأثر بالهندية الأوربية إلا تأثراً ضعيفاً ، الجماعات البراهمانية فى تقبل تمنى مجيء المخلصين ؛ وهى الفكرة التى انتشرت فى آسيا خلال نصف الألف الثانى قبل المسيح ، والتى أسس عليها دين الفقراء والبسطاء كما رأينا فيما يتعلق بزرادشت . وهكذا انتشرت طقوس الدعاة والزراع فى الهند الكنجية ، وخصوصاً فى البنغال ، وأدخلوا عند سكان الجبال ورعاة الأبقار البعيدين عن طقوس الكهنة أنظمة براهمانية ؛ وأريستوقراطية حربية مماثلة لتلك التى سادت لدى الجينيين والبوذيين .

لقد ظلت جميع الأمور مجهولة فى العصر السابق لتاريخ العبادات بسبب الافتقار إلى مراجع عنها ، حتى جاءت البراهمانية واتخذت تلك العبادات لنفسها ، وأدخلت عليها ما رأت من تطورات . وربما سادت فى بادىء الأمر عبادة الوحوش

التي وجد أثرها في فكرة السامسارا ، باعتبار أن هنالك حياة مشتركة بين الناس والوحوش ؛ وربما سادت أيضاً عبادة علامة التذكير (لنجا) ، إذ أن التوالد وخصب الأرض متماثلان دائماً . لكن كتابي المهابهارانا والرامايانا يدلان على أن دعاة الأثوار والأبقار كانوا ييجلون آلهة متخذة أمثلة عليا مثل الفازوديفا ، أى الإله النور ، وهو يقارب آلهة إيران ، وكذلك النارايانا الذي يعد النموذج الأول للجنس البشرى ، أو كرشنا البطل الأسود الذي يرجع أصله غالباً إلى الدارفيدية ؛ وهو راع تحول إلى قائد عربية في مؤلفات الملاحم ، ثم عاد فأصبح راعياً محبباً للراعيات — كما جاء في كتب طفولة كرشنا التي وضعها المتصوفون البنغاليون — وبعده ذلك بذل جهد جبار لتحويل كل ذلك إلى إبهام أو تجريد بمعرفة الشعراء الغنائين البراهمانيين ، فاندمجت جميع تلك العبادات المتعددة وأصبحت اثنتين مقاربتين للتوحيد ، أولهما دين سيفا والثاني دين فشنو ، وكلاهما متصل اتصالاً كبيراً وصغيراً بالآلهة القيدية .

ويؤخذ مما جاء في ريج فيدا أن رودرا روح شريرة تنقض على قطعان الأغنام فتبيدها ، لكنها قد تحافظ عليها إذا عمل على رضاها (سيفا) ؛ فإذا تم ذلك احتفظ الإله سيفا بالمظهر المزدوج لأصله المتواضع ، وهو مظهر المبيد ومظهر العطوف . وهكذا سيظل الإله سيفا راعياً (ياتى) ، بينما يكون مريدوه قطيعاً (پاسو) . وليس هنالك أية وحدة دينية رمزت بمثل هذه القوة للعجرد المتناقض ؛ فهو يهدم وينشئ في آن واحد ، يرعب ويواسى في آن واحد . فباعتباره لنجا ، هو مثل إله الحقول والكروم الذي يخصب ، وهو في الوقت ذاته يتجسد فيه الزهد إلى أقصى حد . وهذه المرونة التي يتلاعب بها هذا الدين في المظاهر المتناقضة ، قد عبر عنها في قصة سيفا الخرافية ؛ حيث يرقص رقصات توقيعية عديدة ، فيؤدى بها أنواعاً شتى من أمور السحر . وسيصبح سيداً (شعاراً) على مريدين عديدين ،

يختارون من بين أنصار الآلهة الفظة الخيفة التي كانت سائدة في جنوب الهند ، كما يختارون من بين الفلاسفة أصحاب مذاهب سامكها أو قيدانتا .

كان فشنو القيدى عبارة عن دخول النور في كل مكان . فهو الذى يستحق أن يتوسل إليه باعتباره سقارا ؛ وهو ناشئ عن امتزاج قازوديفا ونارا يانا وكرشنا وكان مريدوه يعتبرون أنفسهم باجافاتا ، أى متشيعين لسيد معبود وسعيد . أما العلاقة بين الإله والمؤمن فيمكن تفسيرها كالآتى : يصبح الإله قابلاً للاشتراك ؛ وعلى ذلك يكون المؤمنون مجتمعين في طائفة واحدة أساسية بحكم اشتراكهم في إله واحد . والشعور الذى يملك هؤلاء المشتركين (پاكتا) هو الباكى ، أى الاتحاد في تقوى مشبعة بالثقة ؛ على أن روح الغزل البنغالية ستحول هذه العقيدة من الهدوء إلى وثبات حب . ثم سيصبح اليوجا من أنصار مذهب التأليه أو التوحيد ، فيحاول مزج الأرواح بالله . وهكذا ، ستتلاقى الأديان بالفلسفات وتسير جنباً لجنب ، وستتوالد الأولى من الأخرى وبالعكس ، أو ستتحول الأولى إلى الأخرى .

هذا الخليط المضطرب المتماوج ، الذى يشير إلى امتزاج الأجناس والأوساط والأزمنة في نظام العقيدة ، هو المذهب الهندى . لقد طبعه البراهمة بطابعهم ، وأضافوا كثيراً من العناصر الغربية إلى العامل الآرى . وهذا التلفيق الذى بدأ بالملاحم ونحوها استمر في البوراننا والتانترا . وبما أنه سار مضطرباً وعلى غير تنظيم ، كان يمثل الحقيقة الهندية تمثيلاً أدق وأصدق من المذهب الدينى البراهمانى المجرد .

٦ — العربية الكبرى

وحوالى القرن الثانى للمسيحية ظهر ضرب جديد من البوذية ، ظل حتى القرن السابع يثير حركة فلسفية قوية في التاريخ الإنسانى .

ولما كان هذا المذهب عربية تقود الإنسان إلى الخلاص ، فقد اعتبروا أن

النظام الأولى لم يوضح الحقيقة إلا توضيحاً تقريبياً ؛ ولذا اعتبروه عربية صغرى (هينايانا) وقابلوا به عربية كبرى (ماهايانا) ؛ وقد تم هذا التحول في شمال غرب الهند تحت التأثيرات الإيرانية واليونانية .

وفكرة « الإرهاب » القديمة ومعناها القديس الذى وصل إلى النيرفانا بالتخلص من الشهوات والجهل ، قد ظهرت من جهة قليلة الاتصال بفلسفة ما وراء الطبيعة ، ومن جهة أخرى قليلة الايثار والتجرد من الغرض .

وإنه حسن جداً أن ينال الإنسان الخلاص عن طريق أهوال التناسخ ، ولكن كان يجب أيضاً التفكير في خلاص المخلوقات عن طريق آخر ، إما بإطالة الإقامة في سامسارا ، أو بتأجيل النيرفانا . فكان على مريدى التحول إلى بوذا أن يعتنقوا فكرة الإشراق ، لذا نالت حالة البوزيساتفا (كائن بوذى) حظوة عظيمة . والأشخاص الذين من هذا الطراز أخذوا يتكاثرون في خيال الشعب وبحكم العقائد ، فأصبحوا لا مجرد أبرار ، بل مخلصين حقيقين كما كان الأمر عند الإيرانيين ، وبذلك اجتمع حولهم مريدون كثيرون .

ولنا أن نذكر على سبيل المثال « أفالو - كتسفارا » الرحيم الذى اعتبره الصينيون صورة السيدة العذراء ، كوانيين ، وكذلك ميتريا وهو بوذا العصور المستقبلية ، المأخوذ عن ميترا مع تعديله إلى ما يطابق احتياجات البوذية . وقد كثرت البوذات في كل مكان : وكان أكثرهم احتراماً هو الشبيه بالإله الشمسى وهو أميتابها ، أى النور اللانهاى . ثم اخترعت الأساطير آدى بوذا ، وهو بوذا الأصيل ، وكذلك اخترعت الفلسفة بوذاتية ، أى الجوهر العام المشترك بين البوذا العديدين .

وهكذا ، أخذ بوذا يبعد شيئاً فشيئاً من الطبائع البشرية ، ويشارك في تكوين أسطورة شمسية ، كما ذكر لنا سينار ، ومثل أعلى (كساتريا) ، العاهل

العام ، الذى ما لبث أن تحول إلى إله مطلق واحد ومتعدد خالد ومتركز فى مختلف الكائنات المتوسطة بين الله والعالم المادى .

ولسنا فى حاجة إلى أن نشير إلى التناقض الذى جاء فى هذا النظام ، مخالفاً لجميع مبادئ البوذية الأساسية ، إذ امتاز بالوجودية والجوهرية فى مذهب قد أسس فى الأصل على دعائم نسبية عامة ، وسيجىء مهايانا فيدخل فى البوذية تحت اسم جديد : الجوهر الواحد الخالد الموجود فى الأوپانيشاد وفى الفيدانتا . ولم يكن هذا هو أول مهايانا . فإن نقطة قيام العربية الكبرى موجودة فى أدب پراچنا پاراميتا ، وهو حكمة كاملة متعلقة بالسفسطة القديمة جداً .

لقد كانت العربية الصغيرة قد تغالت فى استعمال الحجب ، سواء لإفحام خصوصها ، أو لتأييد عدم جوهرية العالم . أما الآن فإن الجدل يعمل تأثيره الهادم ببطء فى الأفكار التى كانت البوذية الأولى تعتبرها صحيحة قائمة على أساس . إنهم اعتبروا سامسارا شيئاً فارعاً ، والفيرقانا شيئاً فارعاً كذلك ؛ فهما لا يتقابلان بعد كشقاء أو خطأ أو خلاص أو حالة نهاية : فليس فى هذه المدركات أى شىء من الصواب ، وعلى ذلك فإنها كلها متساوية متعادلة .

اكتشاف غريب ، وعقيدة جديدة ، ونظرية ستروق لدى المادهياميكافى القرنين الثانى والثالث . ولم يعودوا بعد مكثفين بالتدليل على أن الخلاص يفترض نظرية نسبية للظواهر أودارما ؛ بل يقولون إن كل ظاهرة ليست بظاهرة . وكذلك الاستنباط الذى يتوصل به من الأول إلى الآخر ، استناداً على تفسير علامة معينة (لا كسانا) ، لن يؤدى إلى نتيجة : فكل علامة هى لا علامة . والفراغ العام (سونياتا) معناه أن كل شىء لا مميزات له ولا طائل تحته (أنيميتا ، أپرانيهيتا) .

فهل هذا تبشير بالعدم ؟ هكذا رأى خصوم هذه الفلسفة (يوجا كارا) . مثال

ذلك أن ناجارجونا وآرياديفا كانا يكونان مثل پاسكال ، أى من أنصار نظرية الشكك ، لكنهم كانوا فى الوقت ذاته ميالين إلى عقيدة تفرض عليهم التشكك فى مقدرة العقل على إدراك الحقيقة . ومع ذلك فأى دين يمكن أن يقوى بإنكار تام للمعتقدات ؟ لذا تميل إلى التسليم بأن المادهياميكا كانوا منتمين إلى عقيدة تأكيديّة جدًّا ، وهى على ما نظن النسبية المطلقة .

وقد اعتبرت ظاهرية العصور الأولى سطحية جدًّا ، فرؤى التجاوز عنها ؛ وذلك ما أثار قيام فلسفة وجودية الكائنات ، أو وجودية الفراغ . وهذان الفرضان المتعلقان بما وراء الطبيعة اعتبرا عبثًا فى نظر مؤسس البوذية .

وهناك إلهام ثالث سائد فى أقوى المدارس ، وهو مذهب اليوجاسارا الذى أنجب مفكرين رفعوا المواهب الفلسفية الهندية إلى الذروة . وكلمة يوجاسارا توازى الاعتراف بالإيمان ؛ وهى تشير إلى النية فى اتخاذ مسلك اليوجيين . وليس الأمر بلا شك مجرد انضواء تحت لواء يوجا القديم المستديم حيث يتحقق الزهد عن طريق كبت العقل ، بل يتعين تحويل زهد يوجا إلى مذهب عقلى غير مجرد بل له حياته ؛ أى إلى حياة عقلية ، لا مجردة ، يحياها الإنسان حقًّا . فالنظام القديم الخاص بتنسيق الوظائف الحيوية يجب أن يتحول إلى طريقة يكون الغرض منها تحقيق الروح ، وهى عبارة يجب أن تؤخذ بحرفيتها ، فاليوجا يجب أن يهدم الوجدان التجريبي الذى استعبدته الحواس . ومن جهة أخرى ، فإن هذا النظام لا يحكم فى بادئ الأمر بأنه يوجد فى الإنسان أشياء أخرى عدا الوظائف الحيوية المندرجة ، بل هو لا يفرض وجود الروح . اللهم إلا على شكل يوجا مبرهنة . والتجديد الذى قام به اليوجاسارا هو أنهم وضعوا نظاماً دقيقاً للوظائف الحيوية المسيطر عليها سيطرة تامة لرفعها إلى مستوى الروحية الخالصة ، فأعلى عمليات اليوجا القديمة ، أى التأمل وجمع الحواس والفكر (ديانا ، سماوى) ، ستؤدى إلى تمرينات تركيز

تشتد باستمرار ؛ عمليات ليست سلبية ، بل إيجابية ، ليست هادمة للتفكير ، بل جالبة له . وقد فتح الطريق أمام مثالية مطلقة إنشائية قد نجد فكرة عنها في مثالية « فخته » ، وإن كانت مثالية « نوقاليس » تعطينا فكرة تقريرية غير كاملة عنها ؛ إذ أن الهند لا تفصل أبداً الفكرة عن العمل ، فهناك الأفكار عبارة عن سحر . فإذا نظرنا إلى البوذية باعتبارها تجربة فلسفية عظيمة ، يتضح لنا أنها بدأت بموقف يشبه موقف دافيد هيوم ، ولم تصل إلى موقف بركلي إلا بعد مضي سبعة قرون . ولسنا نجهل خطر المقارنات ؛ لكننا نعلم أن المذاهب لا يجب أحدها مكانه بالنسبة للآخر — أى أنها لا تفهم — إلا عن طريق المقارنات . فنظرية « فيجناتا قادين » ، أو نظرية « فيجناتياترا » . (لا يوجد إلا أفكار) ، توافق في إبهامها المثل المأثور « الموجود إما مدرك وإما مدرك » أما التطور التالى ، الذى جاء عن طريق مذهب « يوجا كارا » ، فإن المقارنة تصبح فيه مباشرة ، لا عكسية ، بين المغامرة الأوربية والمحاولة الهندية : فوجهة نظر « فخته » أو « شبلنج » تعقب وجهة نظر بركلي ، وسنجد سمات مشتركة بين مذهب كنت النقدي وبين علماء نقد المعرفة الكبار فى القرن السابع .

بزغ المذهب المثالى فى وسط القرن الخامس فى فلسفة « أسانجا » وأخيه « فازوبندو » . وكان هذا الأخير قد وضع جزءاً كبيراً وقيماً من العربية الصغرى (آبيدارما كوسا) ، لكنه تحول بعدئذ إلى العربية الكبرى تحت تأثير أسانجا ، وأخذ يكتب مؤلفات عدة يبرهن فيها على وجهة نظر بركلي (فيجناتياترا) . أما المثالية على طريقة « فخته » — ونعتذر عن هذه التعبيرات — فقد استعرضها بقوة جديدة بالإعجاب أخوه مؤلف ماهيانا سوترا لامكارا . ونظرية مادهياميك الخاصة بالفراغ العام لم تترك نهائياً . بل اتخذت أساساً لنظرية أنا ولا أنا ، ثم كان بعدها الجدل فى وضع سلسلة تدريجية من الخطط أو العوالم التى تدرجت فى المجهود التصوفى .

إن جميع هذه العمليات الأزلية ، باعتبار أنها تتم فيما وراء النظام العادى والمحس للروح التجريبية صانعة الطبيعة ، تؤيد نشاط الأيا فيجنانا ، وهو العقل الباطن الذى لا يدرك والذى لا يعتبر جوهرأ روحياً . ألا يستدل من ذلك على أن فكرة البوذى ساتقا ، وإن لم تكن مشوبة بالفردية تعد دعامة لأفكار فردية ضعيفة ؟ فهذه الأفكار تعيش فى تلك ، لكن تلك تركزها وتحصل منها على قوى عجيبة لخير الخلاص العام ورحمة بالجميع . فبوذا لا يتجسم فيه القانون فحسب (مثل دارما كايا أى جسم القانون) ، بل يصبح قابلاً للاشتراك ، ويخلق جاذبية مشتركة (مثل سامبوجا كايا أى جسد تمتع مشترك) ؛ وهو فنان فى ضرب من السحر والتخييل (مثل نيرمانا كايا) . هو يخلق تخيل الحقيقة وطريق الروح فى آن واحد ، ويختلف عن الإله بتولىه وظائف إلهية : صانع ومخلص .

وقد خرج من المدرسة المثالية فرع ازدهر فى نظرية المعرفة وفى المنطق . وأهم العوامل التى أدت إلى يقظة الاهتمام بصناعة التدليل هى تأويل البراهمة ، وتفكير رجال النحو ، وجدل السوفسطائيين ، وتشكك المادهياميكا . وأخيراً ، كان من نصيب « ماهايانا » إقامة منطق لا يقل إدراكاً لأغراضه ووسائله عن منطق أرسطو . وقد وضعه ديجنانا فى النصف الثانى من القرن الخامس ، وشرحه دارما كيرتى فى القرن السابع . ولا يهتم هذا المنطق ، خلافاً لمنطق أرسطو ، بالتصورات العامة ؛ كما أنه ، خلافاً للطريقة التجريبية الخاصة بالمنطق الذى وضعه نيايا ، لا يهتم بتفسير العلامات (كما هو الأمر عند جون ستيوارت ميل) بل كل همه الأفكار .

وهناك ارتباط طبيعى (سقابها فاپراتيباندا) بين العقل المقنع (سادهانانا) ، وبين الاستنباط المدلل عليه (سادھيا) . وخير من درس هذا الموضوع الأستاذ شير باتسكى ؛ فقد درس هذه النظرية درساً عميقاً ، فأتضح له أن المطالب المرتبطة

بالتفكير الإنسانى عامة هى وحدها التى تستطيع تأسيس علاقات عامة ضروية ؛ وذلك يطابق ما يشير إليه « كَنت » فيما يسميه أحكاماً تركيبية أولية .

وأخيراً ، لم نستطع أن نقدم هنا إلبائنات موجزة عن نصيب البوذية الأكر فى الفكر الفلسفى الهندى . فقد نشأت الفلسفة الهندية عن التفكير البوذى ، كما أن الفلسفة الغربية الحديثة ، قد بدأت من عهد الإصلاح . ومنذ القرن الثانى شرع المحافظون فى وضع « سوترا » أرادوا بها تحديد المذهب وتوضيح تعليم المذاهب القديمة (دارسانا) ، رغبة منهم فى الدفاع عن أنفسهم من البوذية . وفيما عدا بلاد نيبال وسيلان أخرجت البوذية من بلاد الهند نفسها على أثر الغزو الإسلامى ، ولكنها امتدت إلى التبت والسند (آسيا الوسطى) ، والمغول والصين ، وبرمانيا والهند الصينية وجاوا وسومطرة ، واليابان ؛ وبذلك حققت تجانساً كبيراً جداً فى ثلثى القارة الآسيوية .

٧ - العصور الوسطى والحديثة

أصبح الفكر الهندى احتكاراً لطائفة البراهمة بعد حذف أهم ابتداء ؛ ولكن الهندوسية حلت محل البراهمانية القديمة كما هو معروف . وقد اتسقت أكثر المذاهب مع المذهب المؤله نظراً إلى توزع العقائد بين ديانتى سيفا وفيشنو ؛ ومنذ ذاك التاريخ أصبحت المسائل الهندية توضع فى صيغ مقارنة لتلك التى كانت توضع بها مسائل الغرب المسيحى : هل ننجو بأعمالنا أو برحمة إلهية ؟ ثم جاء أثر الإسلام وقوى هذا التشابه . ومع ذلك فقد كانت الروح المشتركة تمتعت بهج الوثنية ديناً ، وهجر مذهب الحلول من الوجهة الميتافيزيقية .

وقد قامت مذاهب واضحة على أساس الأوپانيشاد ، ولكن كان ينقصها التناسق ، وكان بعضها يقترب و بعضها يبتعد من الطرفين ، وهما : الواحدية الفيदानتية

والثنوية السامكية . ويرجع النفوذ الذي بلغته الفيدانتا لدى المحافظين في الدين إلى الأصل الذي استقته من الأوبانيشاد ، وإلى الإلهام الذي وجدته بالرغم منها في التأثير البوذي . ومن السهل علينا أن نحدد مركز الأوهام في الأمور الحسية ، أو مركز الحقيقة في براهمان — أتمان ، أي الجوهر الأوحد . وعن هذا المذهب استطاع « سانكارا » معاصر شلمان أن يسيطر على النفوس بقوة لا نظير لها . إلا أن براهما سوترا ، الذي كان هو أشهر شارحيها ومؤوليها ، ستصبح بعدئذ موضع شروح أخرى تميل إلى الثنوية المخففة ميلاً كبيراً أو صغيراً حسب الظروف .

فمنذ ذاك التاريخ أصبحت الروح الفلسفية غير موجودة إلا لدى المؤولين ، أما الإلهام المبتكر الطريف فقد نضب معينه . وجاء التانترا فأخذوا يستخدمون الطقوس القديمة والسحر الأولى ، مضيفين إليهما تقاليد اليوجيين ومجهود التحقيق الروحي الذي بشر به البوذيون (سادھانا) .

وقد ظهر دائماً في تلك العصور عدد كبير من كبار المتصوفين ، أمثال : كيتانيا وناناك ، وكبير وغيرهم حتى يومنا هذا ؛ ولكن منذ القرن السادس عشر ، احتل الغربيون الهند فأوشكت أن تفقد روحها باتصالها بالمسيحية ، فضلاً عن اتصالها بالعلوم الحديثة ، وبمذهب الاستعمار الأوربي المادي ، ولكن هذه الروح أخذت تدافع عن نفسها متدربة بجينية غاندى وشعر طاغور الغنائى ؛ وقد دخلت عليها تغييرات فتحوّلت إلى وطنية واردة من الخارج عن طريق توحيد البلاد توحيداً أشد أثراً من أى عصر سابق ؛ وإلى جانب ذلك أعيدت إلى الهند روحها بفضل علم الغربيين أنفسهم ، وذلك بوساطة الطرق التاريخية واللغوية . مثال ذلك أن بورنوف وسلمان ليفى قد ردوا إلى تلك الروح معنى الجهد البوذي .

٨ - العلم الهندي

للتوسع الذى اتخذه الفكر الفلسفى فى الهند أهمية كبرى ؛ لكن انتشار التفكير النظرى الهندى فى العالم قد اقتصر تقريباً على إحدى طوائفه وفرقه . على أن نصيب هذا الفكر فى الحضارات الحديثة يبدو قليلاً بالنسبة إلى ثقافات أقل منه فلسفة ، كثقافة ما بين النهرين أو ثقافة مصر .

ففى ميدان العلوم أخذت الهند أكثر مما أعطت . وبديها أن من يأخذ يقبل عن طيب خاطر ما يعطى إليه كما هو ، ولا يحاول إعادة بنائه والعودة إلى مبادئه ، وكان من ذلك أنها لم تفهم الأسس النظرية فهماً كافياً .

فاليونان قد استخلصت الهندسة والحساب من تراث مصر العلمى المكتوب فى المساحة أو البناء . أما الهند التى فكرت فى الرياضيات بعد ألف سنة من تاليس وآلاف السنين من البابليين ، فإنها أظهرت ضعفاً حداً بها إلى قبول العلوم بشكلها الحالى دون نقدها ، لأنها كانت فوق مستواها . وفضلاً عن هذا ، فلما كان ينقصها المران الكافى للبحث عن أحوال المركب فى البسيط ، كما كانت أكثر ميلاً إلى مواجهة العناصر بالنسبة إلى المجموعات ، لم تطبق الرياضيات إلا فى فن المعمار وفى الفلك ، كما أنها لم تهتم بالكيمياء إلا باعتبارها طريقاً للطب .

فالسولقاسوترا لمؤلفها أياستامبا كتاب فى الهندسة العملية المطبقة على تشييد الهياكل ، ومن المجازفة أن نعتبره سابقاً للقرن الثانى ق م . وفيه نجد طريقة بناء الزوايا القوائم والمربعات والمستطيلات ، وذكر قضية فيثاغورث الرياضية . أما علم الفلك الذى يحويه كتاب سيدانتا فلا يرجع إلى أكثر من القرن الخامس ب م ، بل على الأحرى إلى السادس إذا كان من مؤلفات أريابهاتا الذى ولد عام ٤٧٦ . وهذا المؤلف الذى يعتبر أن الفلك القائم على نظرية الدائرة التى وسطها على

محيط دائرة كبرى وهى نظرية هندية ، قد جعل قيمة لحرف T فى الهندسة ، ووضع قاعدة لحل المتعادلات البسيطة غير المعينة . ويؤخذ مما قال سان جوبتا أن السيدانتا يمثل طرقاً فلكية أجنبية أدخلت إلى الهند قبل عصر أربابها : ومثال ذلك أن كتاب روماكاس أدخل إليها الفلك الإغريقى ، وكتاب پوليساس أدخل الفلك البابلى ، وهذا المؤلف الأخير قد وضعه فاراها ميهيرا حوالى عام ٥٥٠ ب م ؛ ونجد جدولاً للجيوب وقاعدتين من قواعد حساب المثلثات ، كما نلمس فيه أثر بولس الإسكندرى ، وأثر بطليموس أيضاً عن طريق غير مباشر . وفى كتاب سورياس يسيطر أثر العبادات الشمسية مدركة على الطريقة الإيرانية الإغريقية : ففيه يتقدم الدين على الفلك فى المنزلة والمرتبة .

لكن براهما جوبتا الذى ولد عام ٥٩٨ ب م عارض أولاً أربابها ، ثم عاد فأتم عمله فى كتاب كهاندا كهيا ديا كا (٦٦٥ ب م) . والفلك الموضوع على طريقة براهما جوبتا سينتقل إلى طلاب العلم العرب بواسطة كانكا فى عصر المنصور (٧٥٤ — ٧٧٥ ب م) قبل أن يعرفوا شيئاً عن بطليموس^(١) .

وبالإجمال ، نستطيع أن نستنتج أن الفلك الهندى قد أخذ عن هذه المذاهب الكلدانية ، لكنه لم يأخذ التراث العلمى البابلى ، وأن التأثير اليونانى المتوالى أو المتعدد النواحي هو الذى أثر فيه . ولنصف إلى ذلك أثر الصين الذى ظهر قبل القرنين السادس والسابع ، حين وقعت الاتصالات المستمرة بين البلدين ، وهو أثر أقل مباشرة من أثر الصين نفسها فى الفلك الفارسى المصطبغ بصبغتها^(٢) .

(١) ب . س . سان جوبتا ، كهاندا كهيا ديا كا ، كلكتا عام ١٩٣٤ م .

(٢) إن منطقة بروج المقر الإيرانية هى مذهب أو نظام ال « سيو أيل رى » مشوها ، ويقول الأستاذ « رينه بيرتيلو » فى سلسلة مقالات نشرت فى مجلة ما وراء الطبيعة والأخلاق (١٩٣٤) إن الفلسفة الهندية تعتبر صدق للعلوم الكلدانية . وحقيقة ، إن علم حياة الكواكب

كذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة في الهند ، فإنها كالفلك لا تفهم مستقلة عما ذهب إليه الغرب في علم الطبيعة . وهي تبدأ بخطتين مختلفتين : نظرية ثلاثة أحوال المادة ، ونظرية العناصر الأربعة أو الخمسة . وقد جاءت السامكيها القديمة فحاولت دون سواها التوفيق بين هذين الإدراكين وجعلهما طريقة أو مذهباً واحداً .

والجونا الثلاثة أى حالات المادة غير الروحية ، قد أشرنا إليها ، وأسميناها الضوء والحركة والظلام ، وهي تعابير لا تدل تماماً على المدلول العام الذى يقصده الهنود من كلمات : ساتفا وراجاس وتاماس . ولكن مما لا شك فيه أن هذه التعابير أو المصطلحات نجد نموذجاً سابقاً لها فى الثلاثى المعروف : سماء وجو وأرض ، التى نجدها فى الأوبانيشاد القديمة ، وفى اليونان العريقة فى القدم ، بل وفى الثالث الأشورى الأقدم : سن إله السماء ، إيثا إله الماء ، إنليل إله الأرض . وكلاهما : هذا التثليث وذاك الثالث كانا قابلين للتفسير باعتبارهما نظرية العناصر : النار ، والماء ، والتراب .

وإذا كان عدد الجونا ينتهى برقم ثلاثة ، فإن عدد العناصر قابل للتوسع ؛ فهي أربعة فى الأوبانيشاد التالية كما كان الأمر فى نظر أمبيدوكل . فالهواء أو الريح يأخذ بدل الماء (المطر سابقاً ، والبحر لاحقاً) دور المنطقة المتوسطة بين السماء والأرض . ثم تصبح تلك العناصر خمسة بعدئذ فى الملاحم ، كما نرى فى مؤلفات

انتقل من يابل إلى الهند والصين على السواء ، ولكن يبدو لنا أن أثره فى الهند كان محدوداً نوعاً ما . ونجد هذا الأثر فى بعض المؤلفات الفلكية بشكل واسع ، وبخاصة فى نظرية البورانا عن العصور الكونية (كاليا) . لكن فكرة القانون الطبيعى ، التى يعتقد هذا الأستاذ وجودها عند الكلدانيين ، ظلت لا يكثر أصحابها بالتفكير الفلسفى الهندى الذى يرمى ، كالفن الهدى ، إلى تجاوز حدود الطبيعة ، بل إلى تكوين مرحلة بعد الطبيعة (بارافيزيقا) .

✱ أظن أن حرف «س» اختصار لكلمة «سوترا» تلحق بكل من هذه الكلمات الثلاث .
(المترجم)

أرسطو ، إذ يضاف إليها الأثير (أكاسا) ، وهو وسط مذبذب يوجد فيه جميع الأجسام^(١) ومع ذلك ، فمن أجل الاحتفاظ بالجونا والعناصر معاً رؤى التغاضى عن تأويلها باعتبارها ناراً وتراباً وتعبيراً وسطاً ، وأعطيت معنى أكثر تجريداً ، وقابلاً للتطبيق على الوجود الطبيعى بأسره .

وهكذا ، أصبحت سابقاً تدل على الضوء والخفة أكثر من دلالتها على النار ، وأصبح معناها مجرداً لكنه أساسى ، أى أنه يشير إلى الشيء الأصلى فى الكائن (سات) ؛ وتاماس أصبح يدل على عكس هذا المعنى ، أى على الثقل والظلمات والركود ؛ وراجاش صار يدل على الوسط ، أى على حالة الامتزاج أو الاتصال ، على الحركة والنشاط نحو ما هو أحسن أو ما هو أسوأ ، مثل الشجاعة عند أفلاطون بين العقل (نوس) والشهوة .

ومن الضرورى الإشارة إلى هذا التشابه إذا أريد معرفة تطبيق الشرح الخاص بالصفات الثلاث على الروح التجريبية (ماناس السنسكريتية وماناس اللاتينية) ، وهى جزء لا يتجزأ من الطبيعة .

هذا ، ونظرية الجوهر الفرد الهندية تعبر عن فكرة متوسطة بين الجونا والعنصر ، وهى لا تستبعد العنصر ، إذ يوجد عند الفاييسيكاس معايير خاصة بالنار والتراب إلخ . لكن هذه النظرية تستبعد الجونا ، إذ أن السامكيا ليس من أنصار النظرية الفردية ، كما أن أنصار النظرية الفردية يجهلون الجونا . والذى نسميه جوهرأ فرداً هندياً هو الآنو ، بل هو أكثر من ذلك البارامانو ، أى النهاية الصغرى الممكن إدراكها والتى تتصور عن طريق المشابهة مع النهاية الصغرى لما يمكن الشعور به ؛ فهو ليس غير قابل للتجزئة ، بل هو مقارب للأبلا كسستون الأبيقورية . وهذا الجسم الصغير له عدة اتجاهات : فوق وتحت ، ويمين ويسار ،

(١) « ج برزيلوسكى » الأثر الإيرانى فى اليونان والهند ، مجلة جامعة بروكسل فبراير — أبريل سنة ١٩٣٢ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ .

وأمام وخلف ؛ ستة اتجاهات يتجه منها إلى ستة أجسام صغيرة جداً مثله قابلة للتجمع معه ، وهكذا تكون البارامانو (الذرات الصغيرة جداً) الآنو (الذرة) ؛ ويتكون من جملة من الآنو جسم (بيندا) ، حسب النسب العددية .

إن هذه الطبيعة ليست أكثر عددية من مذهب الجوهر الفرد الإغريق ، لكنها لا تقل عنه أيضاً ، فكما أن الأجسام الصغيرة جداً عند أبيقور وعند ديمكريت تسمى اسكيماتا ، كذلك الآنو تعتبر مجموعات من الدارما ؛ وهذا هو السبب الذى من أجله يمكن الالتجاء إلى الجواهر الفردية نفسها فى عدة مذاهب واردة فى العربية الصغيرة ، بأن جوهرية المادة مستبعدة بحكم المبدأ .

نحن إذن أمام ضرب من مذهب الجوهر الفرد ، نسبي لامطلق ؛ لكن بعض الفلاسفات يطبقه على الأزمنة ، مثل البوذية كسانا ، أى لحظات متوالية غير مستمرة وليس لها ديمومة ، وبعضها يطبقه على الفراغ مثل الجينية (براديسا) الحاوى الأصغر وهو مكان يمكن وضع (آنو واحد فيه) . أما القايسيسكا فيدل على المقابلة بين الأعظم (الأتمان) والأصغر (آنو أو ماناس مثلاً) ، وذلك مثل فكرة الكبير ، والصغير عند اليونانيين ^(١) .

ولابأس من الإشارة إلى المذهب المادى الهندى إذا تحدثنا عن الطبيعة . فهذا المذهب عبارة عن مذهب فى نقد المعرفة والأخلاق بنى على الحس ، وهذا المذهب

(١) ماسون أورسيل : المجلة الفلسفية عام ١٩٢٦ م ص ٣٤٢ ؛ وأرشيف تاريخ الفلسفة ، برلين ج ٤٠ العدد الأول ، فكرة الزمان الذرية .

وفما يتعلق بالصلات بين نظريات الجوهر الفرد فى اليونان والهند والإسلام ، انظر بنيس : مساهمة فى النظريات الذرية فى الإسلام ، برلين عام ١٩٣٦ م . ونظرية الجوهر الفرد الهندية ليست أحدث من اليونانية فى أصولها ؛ أما الإسلامية فقد جاءت متأخرة ، ولذلك تأثرت بسابقتها . ولا ينبغي أن ننسى مدى الشبه بين المذهب الأبيقورى ، ومذهب إحدى الطوائف أو الفرق الهندية القديمة ؛ سواء من وجهة علم الطبيعة ، أو من وجهة الأخلاق التشاؤمية .

أيضاً لا يرضى التسليم بأية روحية ، سواء أكانت تلك الروحية كائنة أوقادرة على التكون . ولا وجود لإدراك المادة في هذا المذهب ، أو إن هذا الإدراك هو مجرد التسليم بوجود أربعة عناصر لا غير ، هي العناصر المحسوسة ، أى التراب والهواء والنار والماء . وكان أنصار هذا المذهب داعرين أو منكرين (ناستيكا) ، ولم يكونوا طبيعيين .

أما لقب الطبيعيين فسيكون مقصوراً على أصحاب النظريات من مؤلفي البراكريتي ، على ما جاء في السامكيايا ، وبخاصة أولئك الذين وضعوا الملاحم أو « الپورانا » ولكنهم قصرُوا جهدهم على وضع أساطير كونية وقصص خيالية وروائية عن التطور الطبيعي والإنسانى ، وقد وضعوا مؤلفاتهم على أوزان شعرية منظمة ذات قوة تزيد وتنقص بين الكمال والانحطاط ، حسب كائنات روحية تتوسط بين الله والعالم أو « كاليا » تتفاوت في القوة والسرعة .

وهكذا لم تكن الطبيعة عندهم علماً ميكانيكياً ، بل معرفة أساسها الوحى ، وكان شكلها برغم عدم مطابقتها للعقل له شبيه عند اليونان بتلك الديناميكية التى تملأ توقعاتها توالى السنوات الكبرى أو آلام العودة الأبدية فى الفلسفة الرواقية . ويبدو لنا أن كلا التقليدين يرجع أصله إلى الكلدان .

وقد أدى الزهد والطب بالهندوسيين إلى وضع علم الأحياء ، وهذا العلم يشمل حيوية روحية وترتيباً للمراكز المنظمة للوتيس . وتتم الوظائف بنفثات ، وهى دورة هوائية فى الجسم ؛ ومبدأ هذه النظرية يشبه نظرية النفثة فى العالم اليونانى ، ونظرية الأرواح الحيوانية التى كانت سائدة حتى القرن السابع عشر . ولكن الأمر الذى لم يعرف تماماً هو أنه كان هنالك نظام للنفثات يشبه اليوجا ، وقد عمل به فى المنطقة الشرقية من البحر الأبيض المتوسط منذ عهد « دياذك » أسقف أيبيريا فى القرن الخامس حتى عهد النساك المبتدعين فى القرن الرابع عشر .

وكما أن اليوجيين ينظفون روحهم بالفراغ لكي يسطع فيها الإشراف الإلهي ، دون أن يحول بينهما أى حائل ذاتي ، كذلك قال متى (إصحاح ٥ : ٨٨) : « طوبى لأتقياء القلوب لأنهم سيرون الله » . نلاحظ أيضاً أن اليوجيين لم يزعموا كما زعم البوذيون ، أنهم يطفئون النفثة الحيوية عن طريق النيرفان ، ومن جهة أخرى قال القديس بولس (إصحاح ١ : ٥ ، ١٩) : « إياكم أن تطفئوا الروح »^(١) .

وهذه المقاربات أو التقريبات ، التي لا نريد التغالي فيها ، تدل على أن أشد الأنظمة المتوطنة في الهند لم تكن هندية بكل معنى الكلمة ولم تكن خالية من أى تأثير أجنبي ، بعكس مراتب الأوساط (كاكرا) فهي هندية قبل كل شيء . والجزء الوحيد المبتكر في هذا العلم [الأحياء] هو الأبحاث والأعمال النفسية والخاصة بعلم وظائف الأعضاء . فالمقابلة بين الروح والجسد ، التي أخذتها عن بلاد أوروبا العصور السابقة منذ القدم ، والتي ضاعفها المذهب العقلي الديكارتي ، قد حجبت طويلاً عن العلوم الأوربية وحدة الكائن الحي وأهمية الوقائع النفسية التي يدركها الوجدان ، وكذلك الاستمرار بين الروح الحية والنفس المدركة . فالهند لم تقابل أبداً بين جوهرين باعتبارهما متخالفين في الفردية الإنسانية ، اللهم إلا عند الفاييسكيين والجينيين ؛ فهي [الهند] تجعل العقلي مكلاً للحيوى ، وتؤكد تأثير العقلي على جميع الوظائف حتى أدناها ؛ وعلى ذلك فإنها تستند على ادعاء ، قد يبدو مخيفاً في رأينا نحن معشر الغربيين العصريين ، وهو أن الروح إذا لم توهب فيمكن أن تصنع نفسها بنفسها ، فإذا ما سارت في طريق التكون أمكن أن تخدم أغراضاً أخرى ، فضلاً عن غرض المعرفة ، فهي إذن ذات فاعلية من ذاتها .

(١) إيرينيه هاوستير المسيحي : طريقة التأمل عند الهيزيكاستيين [فرقة من نساك المسيحيين الشرقيين بيزانطا] ؛ مجلة المسيحيات الشرقية ج ٩ القسم الثاني ، عدد ٣٦ يونية ويولية عام ١٩٧٢ ، روما .

يستخلص مما تقدم أننا نصبح غير قادرين على الميل للعبقريّة الهندية كما ابتعدنا عن مذهبنا القديم ، وأتينا بامتناعنا عن جعل الروح خاضعة للعقل — وهو معبود الإغريق أو مثلهم الأعلى — نميل إلى مذاهب الوجدانيين أو الحدسيين . فليس شوبنهاور ونيتشة وحدهما اللذان مهذا لنا السبيل لفهم الطرق الهندية ؛ بل ، إن أمثال بيرجسون وپروست وفرويد ، قد ساعدونا على ذلك دون أن يعرفوا ودون أن يريدوا ، على خلاف الألمانين السابقين اللذين أرادوا ذلك !

إننا إذا تركنا للصوفيين الإلهيين [les théosophes] ، والمتخصصين في العلوم الخفية ، أمر الاهتمام وحدهم بالطرق المشار إليها ، كان ذلك حكماً مبتسراً ذاتياً . إلا أن غريزة أولئك العلماء قد تستند إلى أساس عندما تجعلهم يشعرون ، شعوراً مبهماً قوياً في آن واحد ، بأن الهند تستطيع أن تعلمنا كثيراً في هذه المواد ولو كانت الوقائع مختلفة وراء نظريات تعسفية . إنه ليس من المعقول أن تكون تقاليد اليوجا ، التي استمرت معمولاً بها آلافاً من السنين ، كلها هباءً وخطلاً ، مع أن لها نتائجها في الفنون العقلية وفي فن مداواة الأمراض ، وعلى ذلك فإنها تشمل في ضمن الأشياء المشوشة والخرافات ، ملاحظات وتنبؤات صحيحة .

وفي تلك المعارف ، التي تبلبل أفكارنا ، حذار أن نضرب صفحاً عن تلك النهائية وتلك الحيوية اللتين تجعلان تلك المعارف متعارضة مع علمنا . ولا ننسى أولاً أن فلسفتنا المدرسية الدينية لم تكن أقل حيوية ولا أقل نهائية . أما تعارض العقلية ، أو على الأحرى تعارض المبادئ بين الغرب والشرق ، فإنها لا ترجع إلا لعصر جاليلو . ولنسلم أيضاً بأن أي موقف مخالف لطريقتنا الميكانيكية ، التي لا نرمي هنا إلى الدفاع عنها ، قد يجعل الملاحظين أكثر حساسية ببعض مظاهر الحقيقة .

ومن الأمور المعترف بها أن جميع علماء أوربا في علم الأحياء كانوا أقل ميلاً من « بوز Bose » لمواجهة الحياة النباتية من الناحية الذي اتخذها ونجح فيها نجاحاً باهراً . وعلى كل ، فمن المؤكد أن للهند نظاماً فنياً وطنياً ألقى النور على العلوم الغربية ، ألا وهو النظرية السنسكريتية النحوية التي وضعت موضع الاعتبار العظيم لدى علماء فقه اللغات .

٩ — الابتكار النظرى الهندى

فما عدا ما تحويه الفلسفات والعلوم وشبه العلوم الهندية ، نجد تحليل الثقافة الهندية يكشف فيها شكلاً من أشكال النظر العقلى ، مختلفاً نوعاً عن سائر العقليات الإنسانية ، وقد ساعد أكثر من العزلة الجغرافية والمساوى التاريخية ، على جعل هذه الثقافة منفصلة مستقلة عن سائر ثقافات العالم الواسع الأرجاء .

وربما كان هذا غير ملحوظ ؛ إذ أن الهند قد اتسع نطاقها فى مساحة تمتد من مدغشقر إلى جزر بورنيو ، ومن بلاد الصغد إلى اليابان . لكن البوذية ، وهى أهم ما قدمته الهند للعالم لم تنتشر إلا فى جزئها الأقل وطنية والأكثر عالمية ؛ فهذا الجزء ظل بعيداً عن الدين وعن القانون وعن العادات وعن المجتمع البراهمانى أو الهندوسى . بل على نقيض ذلك ، ظل هذا المذهب البراهمانى ، هذا المذهب الهندوسى ، حوادث محلية ترتب عليها اتجاه فكرى مجرد جداً ، حتى لا يمكن أن يكون قابلاً للانتقال إلى شعوب منحطة مثل شعوب المستعمرات ، اتجاه وحيد فى بابه ، مما حال دون انتقاله إلى حضارات كثيرة التطور مثل حضارات الشرق الأقصى . والواقع أن الصين قد تقبل طواعية ، بل باهتمام ، ما جاءت به البوذية ، لكنها لم تقبل أيّاً من الأوضاع الخاصة بالبراهمانية أو الهندوسية . ويجب أن نعود

الآن أيضاً إلى أمرين عظيمي الأهمية في الفكرة الهندية ؛ وهما الاعتقاد بالتناسخ ، وسيطرة الطبقة البراهمانية .

لم يكن الهندوس وحدهم بين الناس هم الذين سلموا بأن الأرواح يمكن أن تنتقل من جسم إلى آخر . ذلك بأنه لدى الشعوب الفطرية التي شاطرتهم هذا الاعتقاد ، نجد التناسخ في نظرية العودة للحياة بعد موت حقيقي أو ظاهري ، وهي خاصة بأنصار فيثاغورس الذين يعتبرون مشابهيين تماماً للبوذيين ، والذين كانوا يصبون إلى الخلاص من التناسخ .

لكن الواقع أن السامسارا لا يمكن أن يُنزل بها إلى درك هذه النظرية . فهي تقوم على اعتقاد ضعيف جداً في انتقال الروح من هذا الجسم إلى ذاك ، حتى إن البوذيين ينكرون وجود الروح . فالمظهر الهندي للتناسخ هو نظرية « كارمان » التي تفسر المصير المستقبلي بنتائج النشاط السابق ، وهكذا إلى ما لا نهاية له . إنها حيوات متصل بعضها ببعض ، تتخللها آلام الوجود الفردي ، مظاهر علنية شعبية خاصة بهذا المبدأ : لا توجد أعمال لأنها تنفذ مع الزمن ، وتتجدد وتتوالد بالتدريج حسب الجهل أو الشهوات . وبديهي أن ذلك لا يبدو واضحاً في المذهب الجوهري (le substantialisme) المحافظ ، بدرجة وضوحه في البوذية ؛ ومع هذا فإن الجواهر ذات قوى فعالة مطابقة ، أما الظواهر فإن قوتها الفعالة نسبية أو ظاهرية .

فالفلسفة هناك ليست علماً بالكون لا يستند إلى الوحي ، كما هي عند اليونان ،

بل هي Activisme

ولقد وجد في العالم عدد كبير من الفلسفات الأخرى ؛ ولكن فلسفة البراهمانيين تمتاز عن جميعها بأنها ليست فلسفة الحقيقة ، بل فلسفة الطرق الفنية . فمصير

الحضارة الهندية سيقدر حين يستعاض عن الراتا القيدية ، وهى صورة ثانية من الآشا الإيرانية ، بدارما أقدم المذاهب البراهمانية .

إننا لسنا أمام نظام قائم فى كيان الكائن نفسه ، بل أمام تعديل لعمله من شأنه أن يضمن للأمور استقراراً نسبياً ، وهكذا نصل إلى نتيجة تجعل البراهمانا شيئاً جديداً بالنسبة إلى الريج قيدا . فالدارما سيكون معناه الوجود ، لكنه يعنى قبل كل شئ ، القانون العملى والواجب والحق ، هو التزام الطائفة ، وكل فرد منها معين بالأمر الذى يجب عليه (سفا د هارما) .

وهنا أمر خاص بالبوذية وحدها ، إذ أنها تأخذ مكانها الطبيعى فى دائرة القيم الهندية : فالدارما الخاصة بها هى قانون عملى مثل دارما الطوائف الأخرى . وعلينا أن نلاحظ أحوال البراهمان ؛ نرى كيف ، وإلى أى حد وضعوا ثقافة ، بل وعقلية ، مطابقة لتصورهم وإدراكهم . إنهم ، رغبة منهم فى إقامة نظام اجتماعى ملائم للآريين ، ورغبة فى المحافظة عليه ، جعلوا من طقوسهم حاجزاً بين الإنسان والأشياء . ولم يكن من الضرورى العمل على كشف الشئ المقرر ، بل كان من الضرورى معرفة الأنظمة التى تخضع لها الطبيعة معرفة تامة حاسمة . فسواء فيما يتعلق بالقانون أو الفن أو التفكير ، نرى أن كل حضارة ناشئة عن البراهمانية ، أو موضوعة تحت رعايتها ، لا يمكن أن تشك فى أن العادل والجميل والحقيقى تتبع قواعد وضعت وضعاً أولياً ولها سلطانها الدينى القانونى .

ولم تكن تلك القواعد (پرامانا) شروطاً أساسية للأشياء أو الحوادث ، بل كانت قوانين للعمل ؛ واعتبرت أيضاً قوانين للوجود ، دون أن تضعف الثقة بها بسبب التجارب التى تكذبها . ولا ندهش إذا علمنا أن كل صناعة يجب أن تخضع لتعاليم خاصة ، ولكن الغريب هو أن الفكرة الصحيحة تحدّد بناء على هذه التعاليم ، لا بناء على موضوعيتها .

إن هذا هو الاتجاه الطريف الأصيل للتفكير الهندي ؛ إنه لا يسلم بصحة شيء إلا إذا كانت العملية العقلية مستقيمة ، ومعنى هذا أن القياس الخاص بالحقيقة من الوجهة الفنية (لا من الوجهة العملية كما نفهمها حديثاً) لا يتوصل إليه بالتجربة أو الموافقة المشتركة ، ولا بالعقل باعتباره وظيفة للموضوعي والحقيقي ؛ وبالتفكير في ذلك يبين لنا أنه منطقي جداً ، إذ لا يوجد أي كائن إلا نتيجة لصنع . لكننا نشarf الآن أعماقاً ليس من المستطاع الاتصال بها ، من عقلية كونتها نظرية طويلة متوارثة بميدة الغور .

ولا يمكننا فهم الهند إلا إذا حددنا مركزها ؛ بالنسبة للإنسانية الفطرية ، وإلى الحضارات العديدة العريقة في القدم . فقد وجد كما لا يزال يوجد ، هند بربرية يحاول مجهود داخلي السيطرة عليها . وربما أمكن لنا يوماً ما التدليل على أن بعض عبادات اليوجيين ، أو فكرة التناسخ نفسها ، قد دخلت بوساطة قبائل فطرية في ثقافتها ، إلى درجة تجعلها دون ثقافة الكلدان والهنود الإيرانيين أو أهالي السند .

وينبغي أن نشير هنا بإيجاز إلى عاملين نهتدي بهما : العامل الدراقيدي ، والعامل الآسيوي الجنوبي .

فقد غزا الآريون حوض نهر الكانج حين كانت تسكنه عناصر من الجنس الأسود ، شبيهة بلا شك بالدراقيدين الحاليين المتوطنين شبه جزيرة داكان ؛ وكان غزوهم للهضبة الجنوبية ناقصاً ، بدليل ما نجده هناك من لغات وديانات غير آرية . وقد امتاز الآريون باستعمال الحديد وركوب الخيل وإنشاء المؤسسات الأريستوقراطية ، وبكل ما أدى إلى سيطرة إخوانهم على شعوب بحر إيجه . ونعرف أن تلك العناصر والدراقيدين عاشوا على نظام سلطان المرأة الذي هدمته السيطرة الهندو — أورية . وما زالت آثار هذا النظام قائمة في ديانات «داكان»

حيث يقدسون إلهات نسوية ، كالفولت الدميعة المتوحشة التي يتوجهون لها بالعبادة ، وإن كانوا لا يقدمون قرايين دموية ؛ بل قوام هذه العبادة الطهارة ، وتقديم الزهور أو الروائح العطرية ، إلى الأوثان (پوجا) .

والبرابرة المتكلمون بلغات آسيا الجنوبية من نوع المونداه ، كما في أيامنا شعوب السانتال في منطقة شوتا ناجبور أو الكول ، يمثلون في حياتهم مرحلة إنسانية منخفضة جداً ، يرجع دينها إلى الطوطمية . وأنصار هذا الدين يبجلون القوة النباتية التي قدمت إلى الهند القديمة أساطير وقصصاً رمزية مجازية ، وبخاصة في وصف القانون الكارماني . وذلك ما يؤكد وجود عقلية سابقة للمنطق ، جعلت أقدم الشعوب الهندية متقاربة مع سكان المحيطات الأندونيسية والأسترالية ، عن طريق أهل نيكوبار وملقا . والتحليل اللغوي يكشف لنا عما في الفكر الهندي من هذا التأثيرات البعيدة ، والتي لها مع هذا ما لها من عمق^(١) .

ومهما يكن ، فالهند تشغل مركزاً وسطاً بين بلاد ما بين النهرين السوميرية أو السامية ، وبين عالم المحيط الجزائري ، وذلك شيء له معناه وقيمته .

(١) راجع في هذا الأبحاث اللغوية التي وضعها « برت بلوسكي » وهي غنية باللمحات الخاصة بالعادات والأديان . وقد أثبت « ريفيه P. Rivet » أن الشعوب السابقة للشعوب الهندية والشعوب الدرافيدية المتكلمة بلغة ماندا ، قد انتشرت في المحيطات ، وأدى ذلك إلى اصطناع أهل هذه المحيطات لهجات مقاربة لموندا حتى هذه الأيام ، وهذا ما يساعد على جمع أسانيد لتفسير حضارة الهند فيما قبل التاريخ . راجع المجلة الآسيوية ، أبريل ويونية عام ١٩٣٣ ، ص ٢٣٦ — ٢٣٧ (الهند وأستراليا) ، ٢٣٨ و ٢٤٨ (حضارة الهندوس وجزيرة الفصح حسب ما يرى « هيفيزي — G. de Hévésy » ، ٢٤٨ (علاقات سوميرية محيطية) .

وبينما يشير « ريفيه » إلى التقارب اللغوي بين اللغة الموندية والأسترالية ، ترى « هيفيزي » يجعل الموندية غصناً أو جريباً ناشئاً عن الفرع الفني الأوجري الأورالي : ويقال إن الأوراليين قد غزوا الهند قبل الآريين (علم الأجناس البشرية ، ٤٦ — رقم ٥ ج ٦ عام ١٩٣٦ م ص ٦١٣ — ٦٢٤ ؛ وانظر في القرابة بين لهجات اللغة الموندية في مجلة الآداب الشرقية ، مايو ١٩٣٥ ص ٢٧٣ — ٢٨٣ . ولكن ريفيه أجاب عن هذا الاعتراض باعتبار الفنين الأوجريين ناقلين لأثر المحيطين ، الجريدة الآسيوية ، نفس العدد ، ص ٢٥١ .

مراجع

ORIENTATION GENERALE

توجيه عام :

Barth (A.), *Les religions de l'Inde*. Enc. des sci. reli., 1879; rééd. dans œuvres de B., 1, Paris, Leroux, 1914

بارت : ديانات الهند

Grousset (R.), *Les philosophies indiennes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931

جروسميه : الفلسفات الهندية

Masson-Oursel (P.), *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris, Geuthner, 1923

ماسون - أورسيل : هيكل لتاريخ الفلسفة الهندية

„ *La Philosophie comparée*, Alcan 1923

نفسه : الفلسفة المقارنة

„ *L'Inde antique*, en collaboration avec H. de Willman-Grabowska et Ph. Stern. Ren. du Livre (Evol. de l'Human.), 1933

نفسه : الهند القديمة

„ *Religions de l'Inde*, dans l'Hist. des Reli. dirigée par le P. Gorce, Quillet, 1938

نفسه : ديانات الهند

Oltramare (P.), *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*. I. *Brahmanisme*; II. *Bouddhisme*, Paris, Guime, 1906 et 1923

أولترامار : تاريخ الأقطار التيوسوفية في الهند

Strauss (O.), *Indische Philosophie*. München, 1925

شترأوس : الفلسفة الهندية

Winternitz (M.), *Geschichte der indischen Literatur*. Leipzig, Amelang, 1909-1922 (3 tomes)

وترنتس : تاريخ الأدب الهندي

GENERAL ET TRES DEVELOPPE :

عام ومفصل جداً :

Dasgupta (S.), *A history of Indian Philosophy*. Cambridge, 1922 ... (2 vol. parus)

داسجوبتا : تاريخ الفلسفة الهندية

BRAHMANISME

البراهمانية :

Bergaigne (A.), *La religion védique*. Paris, 1878-1883

برجيني : الديانة الفيدية

Bhandarkar (R.G.), *Vaisnavism. Gaiivism and minor religious systems*, Gr 1913

باندركار : الفيشناوية والسيفاوية والمذاهب الدينية الصغيرة

Deussen (P.), *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1899

داوسين : تاريخ عام الفلسفة

„ *Sechzig Upanishads des Veda*, 3ème édi., ibid., 1912

نفسه : ستة عشر أوبانيشاد فيديه

Deussen *Das System des Vedanta*, 3ème édi. ibid, 192

نفسه : مذهب الفيدانتا

„ *Die Sutras des Vedanta*, ibid 1887

» السوتر : الفيدانتية .

Glasenapp (H. von), *Der Hinduismus* München, 1922

جلاسنا : الهندوسية

Hume (R.E.), Trad. anglaise des 13 principales *Upanishads*. Oxford, 1921

هيوم : ترجمة انجليزية لأهم الأوبانشاد الثلاثة عشر

Lévi (S.), *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* Paris, 1898

ليني : مذهب التضحية في البراهمانا

Oldenberg (H.), *Die Religion des Veda*. Berlin, 1894

أولدنبرج : ديانة الفيدا

„ *Die Weltanschauung der Brahmana-Texte*, Göttingen, Vandenhoeck 1919

نفسه : تصور العالم حسب النصوص البراهمانية

„ *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Ibid., 1915

نفسه : تعليم الأوبانشاد وأوائل البوذية

Schomerus (H.W.), *Der Çaiva-siddhânta* Leipzig, 1912

شوميروس : السايفاسيدانتا

Senart (E.), *Les castes dans l'Inde*. Réédité, Paris, 1927

سينار : الطبقات في الهند

„ *Chândogya-Upanisad*, Paris, 1930 (Belles-Lettres)

نفسه : شاندوجنا أوبانشاد

„ *Brhadâraryaka-Upanisad*, ibid., 1934

نفسه : برادارانياكا أوبانشاد

„ *La Bhagavadgîtâ*, 1922

نفسه : الباجافادجيتا

JAINISME

الجاينية :

Guérinot (A.), *La religion djaina*. Paris, Geuthner, 1926

جيرنو : الديانة الجاينية [أو الجينية ؟]

Jacobi (H.), *Tattoârthâdhigamasûtra*, ZDMG, LX, 287-512

جاكوبي : تاتفارتادي جاماسوترا

Jaini (J.) *Outlines of Jainism*. Cambridge, 1916

جايني : لمحات عامة في الجينية

BOUDDHISME

البوذية :

Burnouf (E.), *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1844 et 1876

بورنوف : مقدمة لتاريخ البوذية الهندية

Kern (H.), *Manuel of Indian Buddhism*. Gr. 1896

كيرن : مختصر في البوذية الهندية

- La Vallée-Poussin (L. de), *Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1909
لافاليه پوسان : البوذية
- „ *La morale bouddhique*. Paris, 1927
نفسه : الأخلاق البوذية
- „ *The way to nirvâna*. Cambridge, 1917
„ *Nirvâna*, Paris, 1925
نفسه : النيرفانا
- „ *Le dogme et la philosophie du B.*, ibid, 1930
نفسه : العقيدة والفلسفة البوذية
- „ *Abhidharma Kośa de Vasubandhu*. Paris, Geuthner et Louvain 1923-1925
نفسه : أبهى دارما كوسا دى فاسوباندو
- „ *Vijnâptimâtratâ-siddhi*
نفسه . فيجناپيتما تراتا سيدهى
- Lévi (S.), *Asanga, le Mâhâyana-sûtrâlamkāra*. Paris, Champion, 1911
ليفى : أسانجا الماهيانا سوترلامكارا
- Oldenberg (H.), *Le Bouddha*. Trad. fr. par A. Foucher, 3ème éd. fr. Alcan, 1921
أولدنبرج : البوذا
- Przyluski (I.), *Le Bouddhisme*. Paris, Rieder. 1932
برزلوسكى : البوذية
- Rosenberg (O.), *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*. Trad. all. Heidelberg 1924
روزنبرج : مشكلة الفلسفة البوذية
- Senart (E.), *Essai sur la légende du Bouddha*. Paris, 1882.
سينار : بحث فى أسطورة بوذا
- Stcherbatsky (Th.), *L'épistémologie et la logique chez les Bouddhistes tardifs* Tr. fr. par 1. de Manziarly et P. Masson-Oursel. Paris, Guimet, 1926
تشيرباتسكى : نظرية نقد المعرفة والمنطق عند البوذيين المتأخرين
- „ *The central conception of Buddhism (dharma)*. London. Roy. As. Soc. 1923
نفسه : الفكرة الرئيسية للبوذية
- „ *The conception of buddhist Nirvâna*. Leningrad Acad. des Sciences 1927
نفسه : فكرة النيرفانا البوذية
- „ *Buddhist logic*. Ibid, 1932
نفسه : المنطق البوذى
- „ *Madhyanta-Vibhanga*. Ibid. 1936
نفسه : ماديانتا فيبانجا
- Tucci (G.), *Buddhist Logic before Dinnâga*. London, J.R.A.S., 1929-651
توتش : المنطق البوذى قبل الديناجا
- „ *Pre-Dinnâga Buddhist texts on logic from chinese sources*. Baroda, 1929
نفسه : النصوص البوذية الخاصة بالمنطق فى العهد السابق للديناجا مأخوذة من المصادر الصينية

PHILOSOPHIES

فلسفات :

Aurobindo, *Bases of Yoga*. Calcutta, Arya Publishing House, 1936

أوربندو : أصول اليوجا

Bodas, *Historical Survey of Indian Logic*. J. Bombay branch of the R. As. Soc., t. XIX.

بوداس : نظرة تاريخية في المنطق البوذي

Dasgupta (S.), *Yoga philosophy*. Calcutta, 1930

داسجوبتا : فلسفة اليوجا

Faddegon (B.), *The vaiçesika system*. Amsterdam, 1918

فادجون : نظام أو مذهب الفاييسيسكا

Jacobi (H.), *The dates of the philosophical sutras*. J. Amer. Or. Soc., t. XXXI

جاكوبي : تاريخ السوترا الفلسفية

,, *Indische Logik*, Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1901

نفسه : المنطق الهندي

Keith (A.B.), *Indian logic and atomism*. Oxford, 1921

كايث : المنطق الهندي ومذهب الجوهر الفرد

,, *Sâmkhya system*. Calcutta et London

نفسه : مذهب السامكها

,, *The Karma-Mîmâmsâ*. Calcutta, 1921

نفسه : الكارما - ميانسا

Garbe (R.), *Die Sâmkhya Philosophie*. 2ème éd Leipzig, 1917

جارب : فلسفة السامكها

Ghate (V.S.), *Le Védânta, étude sur les Brahmasûtras et leurs cinq commentaires*. Tours, 1918

جيت : الفيدانتا ، بحث في البراماسوترا وتفسيراتها الخمسة

Lacombe (O.), *L'absolu selon le Védânta* (Çankara, Râmânoudja) Geuthner, 1938

لاكومب : المطلق حسب الفيدانتا

Les grandes thèses de Râmânoudja, trad. du Siddhântia, A. Maisonneuve, Paris 1938

نفسه : النظريات الكبرى للراماندجا

Masson-Oursel (P.), *L'atomisme indien*. R. Philos., Paris, 1926, 342

ماسون - أورسيل : مذهب الجوهر الفرد الهندي

,, *Der atomistische Zeitbegriff*, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd XL., Heft I. Berlin, 1921

نفسه : تصور الزمان في مذهب الجوهر الفرد

,, Trad. et comm. des *Yoga Sûtras* (en prépar.)

نفسه : ترجمة اليوجاسوترا وتفسيرها

Ruben (W.), *Die Nyâyasûtras*. Leipzig, 1928

روبين : النياياسوترا

Ui (H.), *The Vaiçesika philosophy* (Daçapadârtha çâstra). London, RAS, 1917

أووي : فلسفة الفاييسيسكا

,, *Studies in indian philosophy* (en Japonais)

نفسه : دراسات في الفلسفة الهندية (باليابانية)

Vidyabhusana, *History of indian Logic*, Calcutta 1921

فديابھوسانا : تاريخ المنطق الهندي

Vireswarananda (S.), *Brahma sūtras* Mayavati, Almora, 1936

فريس وارناندا : براهما سوترا

Woods (J.H.), *The Yoga system*. Trad. angl. des Yoga Sūtras. Cambridge (Mass.), 1914

وودس : مذهب اليوجا

الباب السادس

الصين

١ - اعتبارات عامة

من الممكن أن يكون الفكر الصيني ، باتساعه ومدته ، موضع مقارنة في العصور التاريخية بالغرب والهند . فمنذ عصر قوليتز ولاينتز أصبحنا نعرف أن الفكر الصيني يخفى بين ثناياه فلسفة ، وقد نبأنا اليسوعيون أنه يوجد أيضاً تاريخ صيني ، فعلياً إذن أن نستخرج من هذا التاريخ معلومات جدية عن تكوين الفكر الصيني . إن المواد والأسانيد متوفرة لدينا ، وبديهي أن جميعها مغرض ، بل أيضاً مبتور ، في القصص التي رواها المؤرخون وُصّاف البلاد من الأهلين هناك ، لذا لن نتخذ أساساً جدياً ، ولن يؤخذ بها حرفياً لدى علماء الحضارة الصينية ؛ كما أننا لا نحاول فيما يتعلق بعصور روما الأولى أن نبحث عن تاريخها الصحيح في كتب « تيت ليف » ؛ كما أننا لا نرجع ، لمعرفة طبقة الأربيا ، إلى الأسر الشمسية والقمرية حسب البوراننا . وسينتهي بنا الأمر إلى التسليم بأن التاريخ لم يوضع بعد ، ولكن لا يجوز مع ذلك إهمال المصادر من أجل وضع التاريخ . ولقد كان المؤرخ « جرانيه » ، المتضلع في استعمال أقل الأسانيد أهمية كثيرة التشكك في استنتاجاته ، بعكس « بيليو » فقد استطاع أن يستقي معلومات وافية من التبحر التاريخي واللغوي . ومن الأمور المعروفة أن الحقيقة ليست أمراً مسلماً به ، بل أمراً محتملاً ، وبعبارة أخرى ، هي عمل أساسه التقريب التدريجي ، لا التقدير التعسفي .

فعلم الآثار الذى يمتاز بأنه يتعلق بالواقع أكثر من الحقيقة ، قد كشف لنا فى وادى النهر الأصفر حضارة من العصر الحجري الجديد خاصة بسوس وآنو ، كما يتضح من أوانىها الفخارية . وكذلك نرى أن قطع الخزف المرسومة التى وجدت فى كانسو تذكرنا بالفن الكرىتى ؛ بينما الخزف غير الملون الخاص بهونان يعتبر نموذجاً سابقاً لقطع البرونز الصينية التالية له فى التاريخ . فيغلب على الظن أن هنالك شعباً أقام إقامة مستمرة فى آسيا خلال الألف الثالث ق م ، وهو نفس الشعب الذى أكدت وجوده حفائر بلاد الهندوس . أفى ذلك دليل على تضامن الأصل ؟ لا نشك فى هذا ، وهل هو برهان على أن الصين قد غزاها شعوب أصلها من غرب آسيا ؟ ذلك أمر لا نستطيع البت فيه .

ومن جهة أخرى ، يستخلص من الأبحاث اللغوية أن الصينيين يرجعون للأسرة التبتية البرمانية مثل الطائين التونكيين والميادين الكويتشين ، وقد أخذ كل منهم لهجته عن سكان البلاد الأصليين .

وإذا ضربنا صفحاً عن هذه الأسانيد الأولية ، يتضح لنا أن جميع ما كتب عن أصل الصينيين ليس إلا مجرد نظريات .

لقد استند « جرانیه » على أنقاض خرافة بعضها متعلق بوصف الشعوب وبعضها متعلق بفقہ اللغة ، إلى غير ذلك ، لكى يحدث تجديدًا فى تقدم العلوم الصينية على طريقة مبادئ المذهب الاجتماعى ، ووضع فاصلاً بين الطقوس الزراعية ، وعادات سادات الإقطاع ، ليقیم جماعة سابقة للتاريخ مكونة كلها من قرويين حلت محلها ، أو على الأحرى قامت على أنقاضها ، جماعة إقطاعية فى أوائل الألف الأول ق م . وكان وصفه لهذه الجماعات وصفاً لا يقل فى شاعريته عن دقته .

وقد أشار من جهة إلى تبجيل الأرض الأم ، وإقامة الأعياد الفصلية ، ونظام العائلة السائد فيه سيطرة المرأة ، إلى زراعة الذرة الرفيعة ، وسيطرة اليسار والعدد الستى ؛ كما نوه من جهة أخرى بنظام طبقات عسكرية ، وأسرة ذات نظام أسامه سيادة الرجل ، وأهمية احترام الأجداد ، وحياة المدن ، وسيطرة اليمين والعدد الخمسى . ونراه يرجح أن نظام الإقطاعيات يرجع إلى العصر البرنزى ؛ إذ أن زعيم الإقطاعية لم يستطع أن يستولى على قوة الأرض السحرية ، التى كانت إلى ذلك الوقت موضع تبجيل فى المكان المقدس البرى ، إلا بعد أن تعلم كيف يصنع الأسلحة والطبول الإلهية المخصصة لضبط نغمات الرقص الطقسى .

وإذا كان علم الآثار قد كشف لنا عن التاريخ الأول للشعوب نصف الجبلية وسكان المغارات والزراع ، وعن النماذج الأولى لسكان المدن والشعوب التى كانت تزرع الأرز فى السهول الطميية ، وعادات تلك الشعوب حسب الأزمنة والبيئات ، وطرقها فى الفن والعلم وإذا استطاع أن يكشف لنا كل ذلك فى المستقبل ، كان لنا أن نتجاوز حدود الافتراض ذى الصبغة الدوركايمية والماركسية ، بل لأدى ذلك بنا إلى تحليل الأساطير القديمة تحليلاً طريفاً فى بابه . ولما كان الفكر الصينى ميالاً دائماً إلى مذهب الاختيار ، فسيكون بحثنا ذا صبغة اختيارية . فالحدس على طريقة « ميشليه à la Michelet » الذى استند إليه بوصف ماضٍ مستنبط أكثر منه محققاً ، قد يجوز قبوله على سبيل مجرد الاستناد ، ولكن لا يعزب عن بالنا أن التاريخ لا يرجع إلى عهد أقدم من العهد الإقطاعى ، وأن كل نظام كان موضع تجارب تاريخية يشمل هيئة للدفاع الحربى ، كما يشمل فى الوقت ذاته عادات تتعلق بالبحث عن الاحتياجات الحيوية وإنتاجها . وهل هنالك شئ أكثر تحقّقاً وتأكّداً من أن شعباً مجهلاً أصله ويحاول

(١) مؤرخ فرنسى شهير ولد عام ١٧٩٨ وتوفى عام ١٨٧٤ م ، ومن أعماله القيمة تاريخ فرنسا .

تصويره بصورة ملؤها التخيلات ؟ والمؤلفات الأدبية القديمة لا نتخذها عن حياة الصينيين في العام الألف وخمسمائة أو الألفين ق م ، أكثر مما نتخذها البراهمانية عن معنى القربان الفيدي ؛ ومن أجل هذا ينبغي ألا نتخذ بالأقاصيص التاريخية الموهومة ، كما علينا ألا نياس من نقد الأدلة والشهادات ؛ إذا ما أردنا دراسة حضارة اهتمت اهتماماً لا نظير له بجمع الأسانيد الصحيحة والتقاليد الدقيقة والاطلاع الواسع ، ولم نجهل أو نحتقر قيمة التاريخ حتى بالمعنى الغربى الحديث .

٢ - عادات وأساطير قديمة

إن لفكرة الوزن أهمية كبرى في الإدراك الصينى للعالم والحياة ، وقد دلت التقاليد القروية كيف استطاعت هذه الفكرة أن تتغلغل هناك .

ولست أمام نظام ثابت للانقلابات الفلكية التى تسيطر على توالى الفصول وعودتها ، كما هو الأمر عند السوميرين ، حيث سيطر حدس الضرورة . بل نحن إزاء وزن إنسانى ، وهو شرط للوزن الخاص بالفصول . فأعياد الربيع وأعياد الخريف تودى إلى تناوب الحرارة والبرودة والنمو والهرم ، فهى التى تبعث النمو وتوقفه ، والذي يتحقق إذا هو يقظة الطبيعة ونومها كما يحدث فى الوقت ذاته تماسك الجماعة ، المتفرقة عادة ، لفترات طويلة ؛ ونذكر بنوع خاص تلاقى الجنسين الذى يتخذ رمزاً وسبباً للخصب العالمى .

وكل تعارض مؤد إلى المخالفة والتناقض إذا اتُّخذ كظاهرة كونية ، ينتهى إلى تناوب متناسق حين يُؤوّل حسب النشاط الإنسانى . وقد يبدو أن المصّب المظلم والمصّب النير لأحد الأودية ناشئان عن مبادئ متعارضة ، إذا ما مر الماء فنتج المطر، للتوفيق بينهما ، أو إذا ما حل طقس [أو عامل] آخر ، مثل مباريات

الشعر المرتجل بين فريق من الشبان وفريق من البنات قائمين على جانبي الغدير، مما يؤدي إلى توفيق سير المصبيين نحو اتجاه واحد .

ويتولى العمل ، أكثر من دورة الشمس ، تقسيم الوقت وتوزيع الفراغ ؛ ولذا نجد أن المنكرات التي يقتربها الصينيون في الحفلات الفصلية ، تختلف عن تلك التي وجدناها في طقوس آتيس وآدونيس وأوزيريس . هنا تكشف تصوفاً بلا أسرار ، لأن دفع القلوب يؤدي إلى حركات الكون ، ولا حاجة إذن إلى الاتجاه نحو أغراض فوق الطبيعة . وإن قصيدة هيزيود ربما عدت عند الغربيين تمهيداً لا بأس به لفهم العادات الزراعية التي سادت على ضفاف النهر الأصفر ؛ فالأعمال تخلق الأيام ، والزارع يخلق الصيف ، والنساجة تخلق الشتاء ؛ أما ما يؤدي إلى الوحدة التامة فهو الزوج الإنساني [أي الرجل والمرأة] ، وما الأرض والسماء إلا امتدادات لها .

ويبدو أن تكوين الأرض وميولها ذات صبغة نسائية . فالزوجة هي السيدة في الكوخ ، وهي على اتصال مباشر مع أرض الأسرة التي تتلقى البذور وتعطي الحصاد ، والتي تحمل المواليد وتتفتح من أجل الأموات . والمدخر من الحبوب يوضع إلى جانب سرير الزوجة ، والمرأة التي تشترك في هذه الينابيع الصفراء التي يتعلق بها الخصب ، يرقبها ويشتهيها الأموات الذين يريدون العودة للحياة ؛ فالمنزل هو السكن في نظر الشعوب الأخرى ، أما هنا فهو الرحم . والموقد نفسه يعتبر مؤثلاً ، وهو المكان الذي توقد فيه النار ، وهو مذكور عند سائر الشعوب ، وإذا كانت السماء مذكورة فالأرض أثنى ، إذ أن السماء هي التي تفتح الطريق للزعماء . ودور الأب الذي تتولاه السماء يظهر في الجسد دورها الأساسي وهو السيادة ؛ وحين تصدر أمرها بالتولية أو التقليد تحدد في الوقت نفسه الحصار (منبج) ؛ والكون والتوالد ليس إلا تعبيراً عن الأوامر الصادرة منها ، فالمهمة

التي ترمز إليها أداة التذكير في الشعوب الأخرى ، تتم هنا بوضع أسماء وأوامر صوتية خالقة للأشياء . وهكذا ، ففي وظيفة الأب نجد الزعامة أكثر ظهوراً من قوة التوليد .

ربما يلومنا البعض إذ نخلط بين الدين الزراعي والدين الإقطاعي ، باعتبار أن تبجيل الأرض يخص الأول واحترام السماء يخص الثاني . والواقع أن المؤلفات والأسانيد التي رجعنا إليها ، وُجد فيها ما يصلح لتكوين كل من هاتين الوجدتين ؛ فأين يوجد أثر لوجهة عقلية دون مدن ، أو لوجهة مدنية دون قرى ؟ فلا الزراع أنكروا سلطة السماء ، ولا الإقطاعيون أنكروا مكانة الأرض باعتبارها أمّاً .

ويبدو أن التاريخ جعل أهمية خطيرة لعبادة السماء ، واتجه اتجاهاً نحو تذكير الأرض كلها أخذت الإقطاعيات تسير مقتربة إلى العصر الإمبراطوري . ففي كل إقطاعية أخذوا يبجلون إلهاً للأرض يتصورونه ضامناً لتولية السلطة فيها ، أكثر منه عاملاً لخصبها . وعند هذه المرحلة أخذت ضفة الماء الأثني تفقد من سيطرتها ، بينما الأرض أخذت تختال وترتفع وتحاكي الجبال عظمة حتى تكاد تنطح السماء .

وروح النظام الإقطاعي في الصين هو أن تدخل في شخصية الزعيم ، الذي هو الصانع والمحافظ على النظام ، قوة تسيير مختلف الانسجومات . ولما كان لا يوجد أي مبدأ مذكور ذي قوة توازي قوة السماء وعظمتها ، فلا بد من وجود عاقل يتولى التنظيم العالمي ، على أن يكون المؤازر المباشر المستمر للسماء ، ومن هنا جاء لقب ابن السماء الذي يزعمه هذا العاقل للمطالبة بسلطة الإمرة الإلهية .

لكن هذه السلطة الكونية لم تصبح مجرد مجاز لا خطر له . فحسب النظام الذي ساد من قديم الأزمنة ، كانت وظيفة الملك تشمل قبل كل شيء صنع

الفصول وإدخالها في عالم فراغى ؛ فلم يكن بد من إنشاء اعتدال الربيع في الشرق ، وميل الصيف في الجنوب ، واعتدال الخريف في الغرب ، وميل الشتاء في الشمال .

وقد سهلت بعدئذ هذه المهمة عن طريق تشييد قصر ذى هندسة دقيقة . ولما كانت السماء تعتبر مستديرة والأرض مربعة ، فقد شيد السقف دائرياً والبناء مربعاً ، وجعلته الوجّهات متجهة اتجاهاً مناسبة ، فما على الإنسان السماوى [العاهل] ، صانع الوقت وأمر الفراغ ، إلا أن يحدد محل إقامته في هذه أو تلك من الغرف الاثنتى عشرة المتساوية لكي يجرى تنظيم تعاقب الشهور . وكان الإعلان الرسمى الطبقي للتقويم داخل المنج تنج ، يعادل وظيفة تحريك النظام الكونى (دار ماكاكترا برافار تانا) حسب العقائد الهندية ، بل وقد نجد له ما يعادله في الأنظمة الفرعونية .

ولا يصح أن نبالغ في معانى هذه الأمور : وهى أنه كما سبق أن أوضحنا يجب قبل بذل أى جهد لفهم العالم أن نذكر أنه وجد رجل ادعى لنفسه أنه هو الذى بنى هذا العالم دينياً ثم حكمه . ومن كل ناحية قبل وجود الزمن والفراغ المتجانسين ، تُصوّرت في كل مكان حالات ومُدَد نوعية لها قيمتها في الطبيعة ، لكنها من وضع علمنا الإنسانى الآلى .

والإنسان السماوى الذى جمع في شخصه المقدرة على مساحة الأرض ووضع التقويم ، هذا الإنسان الأوحّد ، كان مع ذلك قابلاً للموت . كذلك أى شخص يتمتع بجزء من السلطة ، ولو كان رب الأسرة الموكل بتنفيذ الطقوس ، يجب عليه أن يترك قوته إذا ما ترك الحياة .

ذلك تناقض غريب يتطلب الإصلاح . إذ يجب أن يحتفظ على الأقل بالعظمة

لأولئك الذين تمتعوا بالنفوذ ، ومن ثم جاء تقديس الأجداد الذى اتخذ فى عصور الإقطاعيات طابعه الحاسم .

وهنا أيضاً ، كما فى مصر والهند ، نرى الروح ليست ملكاً للفرد بحكم طبيعته ، بل إن الفرد لا يستحق أن يحيا بعد الموت حياة روحية إلا إذا كان سمائياً فى أثناء حياته الجسدية . لقد أصبح اليوجيون سماويين عن طريق الزهد ؛ وكان الفراعنة وأبناء السماء سماويين بتعريفهم ؛ ورعاياهم لا يمكن أن يرتفعوا إلى مثل هذا المصير إلا إذا تشبهوا بهم . فمصير المتوفى سيكون أكثر ضماناً وأقل سوءاً كلما ارتفعت مكاتته وكما توطدت سلطته ، فالحياة الآخرة تتم بنسبة السلطان ، وهى خمسة أجيال فى أحسن الأحوال ، وبعدئذ يسقط الأموات فى حالة « كوى » وهى حالة وضعية تحاكي حالة أولئك الشياطين الجائعين الذين يسمون فى الهند پریناس فالحداد يخلق الجد ، والطقوس التى تأتى بعده تغذى هذا الجد .

والعقائد والعادات الفطرية تجد فى الخرافات السابقة للتاريخ صورة محترمة ، حيث تتعرف الصين إلى أصل مثلها الأعلى السياسى والدينى . والنصوص التى تكشف لنا عن هذه الأساطير العظيمة ، وهى تاريخ شوكنج وقصائد شى كنج ، ترجع أكثرها إلى الألف الثانى ق م ، ولكن تفسيرها أو شرحها لا يتجاوز العصر الإقطاعى ، وما أدخل عليها من إصلاحات جعلها فوق كل نقد .

وتفتتح المجموعة العجيبة بثلاثة ملوك عظماء ، « فو - هى » و « ونيو - كوا » وهما زوج وزوجة وضعا التوزيع المتناسق للأجناس ، ثم « شين - نو » ذى رأس الثور وهو أول الزراع ؛ ثم جاء بعدهم « هوانج - تى » عاهل الأرض الصفراء ، وأمر السماء ومنظمها ، وروح الصاعقة ، وقد اعتز به التاويون باعتباره سبأك قدور ، كما اعتز به الزعماء العسكريون باعتباره مخترع الأسلحة ، لكنه كان مجهولاً من

شوكنج؛ ثم «ياؤو» ذو الشكل الشمسي مسخر الكوكب المضيء ومؤسس الاحترام البنوي والأخلاق، و«شوين» نموذج الإخلاص للنظام الإنساني حسب الزمن، والفراغ، وهو رمز العاهل الكامل، وأخيراً، «يو» الأكبر، مفتاح الألف الثاني ق م، وهو منشئ النظام الملكي، والذي فرض نظام الحكمة على الماء والشعوب على حد سواء. وأولئك الصانعون، سواء أكانوا مخترعين أم منظمين، قد فتح كل منهم على طريقته السبل، وأظهر فضيلة كاملة وقدرة نموذجية.

ولم يكن أولئك الأبطال أنصاف آلهة كما كان الأمر عند اليونان، بل كانوا الآلهة الحقيقيين للصين، لأنها كانت حضارة أكثر منها دولة، فتمسكت بمثل ممدنيها العليا. وأساطيرها لا تقدم لنا إلا أرواحاً *genies* قليلة الشبه بالأشكال الإنسانية، ومعاني تافهة، بجانب ما تحويه من ضروب الأنظمة المفيدة والسلوك السليم. فهذا الشعب، منذ أول أمره، لم يفكر في الطبيعة تفكيراً محزناً، أساسه تكوين المخلوقات تكويناً خرافياً، ولم يفكر فيها تفكيراً مجرداً على أساس بعض جواهر خالدة؛ بل فكروا دائماً تفكيراً إنسانياً. وهو لا يدرك الموضوعي إلا باعتباره نتيجة للحافز الإنساني طبقاً لنظرية التركيز الإنساني، هذه النظرية الطقسية الشعرية. ويخطئ المرء إذا ادعى حتى فيما يتعلق بكونفشيوس، أن هذا الإدراك يفرض وجهة النظر الإنسانية فرضاً أساسياً، فإنه من جهة أخرى يعتقد يقيناً بأن التناسق الإنساني هو بالذات التناسق العالمي.

٣ - تنظيم الأدب وتحديد العقائد النظرية تحديداً كونفشيوسياً

لا يشك الصينيون في صحة الياؤو والشوين من الوجهة التاريخية، أما في الغرب فإنهم لا يشكون في وجود كونفشيوس تاريخياً أيضاً. لكن هذه الروح

الدقيقة النقدية تتعلق بالتقاليد التي أراد كونفشيوس تحديدها . إنه لم يكن منظماً للسلوك أقل من الأباطرة العظام والعواهل ، كما كان أيضاً صانع الأدب ؛ فالذى نخل الأسطورة وجعلها حقيقة لم يحى حقاً حياة الأساطير على أن لكونفشيوس أيضاً أسطوره ، وهى أن شخصيته لم تستنبط إلا على الصورة التى شاء أنصاره ومريدوه ، ثم فيما بعد دقة الأدباء . ومنذ نهاية العصر الإقطاعى ، ومن باب أولى فى العصر الإمبراطورى ، وأخيراً عند ما أصبحت تقاليد الأدباء ديناً رسمياً — عند ذلك تجاوزت المؤلفات الكونفشيوسية نشاط كونفشيوس نفسه كثيراً ، وهذه المؤلفات عسيرة التفسير ؛ إذ أن كونفشيوس ، شأن غيره من الصناع ، لم يتدع شيئاً ، بل نقل ما أراد وصححه وتصرف فيه كما شاء ، وآية ذلك أن ليس لدينا سطر واحد مكتوب بيده .

إن المعروف عندنا الآن أنه فى مقدور من يريد أن يجعل أحد النصوص يقول شيئاً حسب ما يريده إذا ما حذف منه ما يرى استبعاده أو أضاف ما يرى من تعديل ، أو رتبته حسب ما يلائمه ، وتلك هى الطريقة التى فهم بها كونفشيوس وأتباعه الأوائل مهمة نقل المؤلفات القديمة إلى خلفائهم ؛ وهذه الطريقة تقوم على فرز أو نخل الأسانيد القديمة .

على أن هذا الفيلسوف لم يدع لنفسه أنه يعمل من أجل جنس بأسره ، بل رأى نفسه مستشاراً متجولاً فى الشؤون السياسية ، وخبيراً مشعباً بروح الاطلاع فى شئون المراسم . ومن ثم كان يفضل وجهة نظر الإمارة التى كانت وطنه الصغير ؛ كما كان الخير ضالته ، يأخذه أينما وجدته ويوزعه بالطريقة التى يراها ملائمة ؛ ولا ذنب له إذا لم نجد فى الأدب القديم سوى بعض النصوص المهذبة والمعدلة بمعرفته وأنصاره .

ولم يتشوف للقيام بمهمة أو دور واسع النطاق ، كذلك الذى آل إليه ، فلم يكن له فضل عظيم فى الموضوعية ، ولا مسئولية كبرى فى التزوير فى نسبة المؤلفات ، كما قد يميل إلى الافتراض .

فأغلب النصوص القديمة بكل معنى الكلمة ، تحمل طابع التنقيح الذى أدخله عليها كونفشيوس وتلاميذه .

ونذكر أولاً كتب الطقوس التى هى أساس الكونفشيوسية . فهى لم تصل إلينا كما وجدها كونفشيوس ، ولا كما تركها ؛ إذ أن « اليلى » و « اللىكى » لم يتخذا شكلهما الحالى إلا فى عهد الإمبراطورية .

وربما أظهر كونفشيوس اهتماماً خاصاً وسريعاً فى تحرير أخبار وطنه « لو » الواردة فى كتاب « تشوين تسو » (ربيع وخريف) ، حتى يكون هذا التاريخ معادلاً لكتاب من كتب الطقوس . وذلك الامتزاج بين نوعين من أنواع الاطلاع — احترام الماضى وحماية نحو أنظمة العبادة — يدل دلالة واضحة على مقاصد مدرسته ، والنوع الأول خاضع للثانى . وهذا المؤلف ، باعتباره مجموعة أخبار يشير إلى المدة من عام ٧٢٢ إلى عام ٤٨ ق م ؛ أما باعتباره شاهداً على تفكير هذا الحكيم فإنه يقدم لنا مذهبه السياسى . وال « شو كينج » وهو كتاب التاريخ لا يحوى كما وصل إلينا اليوم إلا نحو نصف النصوص الكونفشيوسية التى ركزت فيها مؤلفات الكتاب السابقين . ومن الثمانية والخمسين باباً التى لدينا ، نجد خمسة وعشرين وضعت بعد عهد « سى مات سين » المتوفى عام ٧٠ ق م ، وكان أساسها وثائق قديمة بنسبة لا نستطيع تحديدها ؛ وال « شى كينج » ، وهو كتاب شعر ، قد أعيدت كتابته كالكتاب السابق ، اعتماداً على الذاكرة بعد انعدام الأصل فى عام ٢١٥ ق م ، وكان النص الذى وضعه كونفشيوس أصلاً يعد فى نظره جوهر الحكمة نفسه ، للأسباب ذاتها التى جعلته فى نظرنا مؤلفاً شعرياً . وهنا ندرك إلى أى حد

من الشاعرية بلغ التفكير الصينى ، حتى عند أشد واضعيه واقعية ؛ فالإنسان مضافاً إلى الطبيعة عبارة شعرية فى نظرنا ، أما فى نظر كونفشيوس فهى الطريق الوحيد للوصول إلى حقيقة عميقة .

وهكذا أصبحت مقتطفات التقويم الشهرية ، والكلمات الارتجالية التى ألقاها شبان وفتيات يتبادلون بها الحب بانسجام مع الفصول ، منذ ذاك التاريخ ، وحيّاً لا يغضب لسياسة عليا .

وإلى مؤلفات كاتبي اليوميات والحوليات ، وتلك الخاصة بفطنة رجال الحقول ، نسقت النظرية التركيبية الكونفشيوسية ، مؤلف العرافين الأقدمين وهو كتاب « يى كينج » ، أى كتاب التغير ؛ ولقد نجح هذا الكتاب الأخير من الضياع الذى كان حظ غيره من المؤلفات ، ويبدو لنا أن كونفشيوس قد وجد فيه خصوصاً عند نهاية حياته العلمية ، تفسيراً أساسياً للفاعلية ، ومن ثم سر المعرفة الكاملة . ولا ريب أن هذا هو الكتاب الذى احترم الفيلسوف نصوصه كاملة صحيحة كما هى ، وإن كان لا ريب أنه وضع أو ألهم من بعده عدة حواش وإضافات ضمت لهذا الكتاب .

وإلى الكتب الخمسة الكبار (كينج) السابق الإشارة إليها ، والتى تعد فى الوقت ذاته ملخصاً للثقافة الكونفشيوسية ، وتراثاً للعصور القديمة ، أضافت التقاليد أربعة كتب (سوشو) ؛ وهى تشمل تعاليم الطائفة فى خلال القرون الاثنين أو الثلاثة الأولى من عهدها ، وهى : ال « تشونج يونج » و « التاهيو » وهما كتيبان موجزان لا يصح اعتبارهما كتباً بالمعنى الذى تقصده فى اللغة ؛ ويبدو أنهما وضعاً بمعرفة تسوسو حفيد كونفشيوس ، وإن أدخل فى كتاب ال « لى كى » ؛ ثم ال « مانسيوس » الذى لا يمكن أن يكون سابقاً للقرن الثالث قبل الميلاد ، ولم يضاف إلى المؤلفات القديمة قبل عهد أسرة سونج ، أما الكتاب

الأخير، وهو ال « وين يو » ، فهو مجموعة قوانين تشرح لنا حياة كونفشيوس اليومية، ولم يصلنا منه إلا نسخة يرجع عهدها إلى ٥٠٠ عام من وفاة هذا الحكيم . وانتقال الكينج الخمسة من جيل إلى جيل يجعلها أساساً للثقافة الصينية .

ولقد أنقذ كونفشيوس ، بالمحافظة على هذه الأسانيد برغم ما أدخله عليها من التغييرات ، تراثاً قيماً من الماضي ، ثم أسس على دعائه مستقبلاً عظيماً . وليس في المستطاع تقدير ما أدخله شخصياً عليها، على أنه ربما اكتفى باختيار ما وجدته أصلح بين المواد التي لجأ إليها ، لكن هذا كان كافياً لاعتبار هذا الرجل واسطة لتقديم أخصب وحى للعالم مقابلاً بكل وحى فوق الطبيعة .

٤ — كونفشيوس والكونفشيوسيون الأوائل

ولد كونج فوتسييه أى الأستاذ كونج (وهو كونفشيوس كما اصطلح عليه اليسوعيون بالحروف اللاتينية) في مقاطعة « لو » (شان — تونج) عام ٥٥١ ، وتوفي بها عام ٤٧٩ ق م . وهو من سلالة أسرة نبيلة يرجع أصلها إلى أسرة « بين » المالكة . وكان والده من الحكام ، لكنه توفي وتركه صغيراً ، فلم يسعه للقيام بأود حياته إلا أن يبيع خدماته لمن يريد . وقد قضى الخمسين عاماً الأولى غير معروف ، ثم أصبح في السنوات الأربع التالية موظفاً كبيراً في الإمارة التي بها مسقط رأسه ؛ وفيما بين عامه الرابع والخمسين ، والثامن والستين أخذ يبحث وينقب في بلاد ال « هورنان » متنقلاً من إمارة إلى أخرى عسى أن يجد الأمير الذي سيكون ابن السماء حسب مبادئه ، ولكنه كان يجد في كل مكان مقاومة وفشلاً .

أما النظام الذي كان يريد وضعه ، حسب المثل الأعلى للأقدمين ، فقد كان يتطلب عاهلاً يكون مفتاح قبة العالم . ويشارك كونفشيوس غيره في الاعتقاد

بأن هذا العاهل إما أن يكون حلقة اتصال أو وسيلة انفصال بين السماء والأرض ، وأن سلوكه إما أن يكون منظماً أو مَخلاً للطبيعة ، برغم أن للطبيعة قوانينها الخاصة . ليس ابن السماء سبباً أوحد ، بل هو يتحمل وحده مسئولية الطاعة أو عدمها للأُنظمة المطلقة ؛ فهذه الأنظمة يعمل بها أو تحتقر حسب سلوكه الشخصى ، إذ أن المثل الذى يعطيه العاهل — سواء أكان حسناً أم سيئاً — سيقضى به لا محالة . ومن ثم كان ضرورياً تكوين الملك ، وتدريب رعاياه على المهمة التى يفرضها عليهم الانسجام الاجتماعى والكونى .

وليس الكمال أمراً ممكناً فى هذا العالم ، كما كان شأنه فى أيام ياو ، أو شوين أو يو السعيدة ؛ لكنه سيظل نموذجاً لا يتغير ، وفى استطاعة العاهل الحكيم — إن وجد — أن يجعل الإنسانية سعيدة والعالم منسجماً متناسقاً ، وحتى إن كلمة « كيون » تشير إلى معنى العاهل والحكيم معاً .

فما العمل لتحقيق هذا الغرض ؟ يجب أولاً إعادة العلاقات الأساسية بين الكائنات ثم رعايتها عند العمل ، وهى الطريقة التى نتبعها نحن عادة إذا قسمنا الأمور إلى أخلاقية وسياسية ؛ وكونفشيوس يميز بين هذه العلاقات لا فى البحث فى الطبيعة ، بل فى التجارب الإنسانية ، ولذلك نراه جمع فى شخصه صفات المؤرخ ورجل الدولة ؛ وإذا نظرنا إليه نظرة أوربية ، اعتبرناه عالمياً أخلاقياً ، وقطباً سياسياً .

لقد كان من علماء ما وراء الطبيعة عند ما دعا الحقيقة موضوعية ثابتة لا تقبل اعتراضاً مؤسسة فى الكائن ؛ لكنه فضل أن يرى الحقيقة فى شكلها الاجتماعى باعتباره مدير مراسم ومتخصصاً فى الطقوس . وترتيب الوظائف الإنسانية يعبر عن طبيعة الأشياء ؛ وعلى الطقوس أن تعمل على تقدير هذا الترتيب مميزة الأشياء المختلفة بعضها عن بعض ، واضحة كل كائن فى مكانه . والطقوس نفسها تجد ما يلطفها

فى الموسيقى ؛ إذ بفضلها يتم توافق المشاعر عن طريق تناسق النغم . وهكذا ، تستطيع السلطة الملكية أن تسود فى ظل العدالة والسعادة بالحركات المناسبة ، والأنعام التى لا يقاوم تأثيرها .

ولا يقل الاهتمام بمحاولة الحكم بواسطة القوانين شأنًا عن البحث عن المنفعة ؛ فيتعين الاتجاه نحو خير اجتماعى مطلق ، وتحقيق سيادة هذا الخير بالاعتماد على المثل والمحاكاة . فإذا ما قام العاهل بوظيفته خير قيام أصبح الجميع بصرف النظر عن مراتبهم يحترمون التمييزات التى يشير إليها نظام المراتب ، فيقوم كل منهم بوظيفته الخاصة ، فالرجل الحقيقى (جين) يحاول أن يظهر بمظهر الإنصاف (يى) ، لأن العدالة تركز على مراعاة القيم الإنسانية ، واحترام هذه القيم دون سواء هو الذى يجعل الإنسان إنسانياً . وهنا يتلاقى تعليم كونفشيوس مع الأخلاق الإنجيلية ، وهى : « لا تفعل فى الغير ما لا تريد أن يفعل بك » فهل نستنتج من ذلك أو نفترض أن العدالة تفوق الإحسان ؟ بل إن احترام كرامة النفس وكرامة الغير ، يسير دائماً جنباً لجنب مع الشعور الدقيق بضرورة توجه جميع الكائنات إلى مركز واحد . فمن واجب كل أسرة ملكية وكل عاهل ، أن يضع لهذا الانسجام صيغته الموسيقية حسب احتياجات الزمن ، وأن ينشئ هكذا الوحدة الخصبية بين القلوب .

ربما استطعنا أن ندرك مما تقدم كيف استطاع كونفشيوس من جهة أن يبشر بأخلاق ذات أساس ميتافيزيقى ، وأن يتخذ من جهة أخرى المجتمع الإنسانى غرضاً وحيداً لتفكيره وتأمله . إنه عاش فى وسط الجدلين ، وكان هو نفسه بارعاً فى الحاجة ، لكنه بحث عن المعرفة بطريقة أخرى . ولقد عرف أسرار الطبيعة ، لكنه لم يبحث عن طريق السماء إلا فيما يتعلق باندماجه فى وظيفة ابن السماء ، أى الرجل الأوحى . كما أعلن أن فى التفكير شيئاً كثير الفائدة ، لكن البحث

— وخصوصاً بحث مؤلفات الأقدمين — أفضل بكثير ، وسيكون غرض هذا البحث معرفة الأحوال الإنسانية . ومن ثم يستبعد كل اهتمام خاص بما وراء الطبيعة ، وفي هذا يقول بأنه يجب تقديس أو تكريم الأجداد ، ولكن لا يجب مناقشة الموضوعات الخاصة بالأرواح ؛ إننا نجهل ماهية الحياة ، فهل نستطيع فهم الموت وما وراء هذا العالم ؟ يجب علينا أن نبجل الآلهة ونقدمهم ، ولكن يتعين إظهار تقوانا بمراعاتنا للعدالة .

ولما لم يستطع كونفشيوس أن يطبق مبادئه كمستشار لحكيم متوج ، بدا كأنه فشل في حياته . وقد شعر بحزن عميق عندما قربت حياته من نهايتها ، لكن فشل رسالته السياسية قد عُوِّض في رأى أتباعه بالدين الذى اعتقده وجدّه في نشره . لقد أطرى كونفشيوس قيمة هذا الدين ، فجاء تلاميذه يحاولون تبرير تماسكه ؛ وهذا هو الجوهرى فى الفكرة الكونفشيوسية ، إذ قال الإنسان أكثر من مرة : « إني أنقل ولا أخترع » . وقد قرر أيضاً : « أننا منجذبون بفعل ال « شى كينج » مثبتون بفعل ال « لى » مكملون بفعل الموسيقى » .

هكذا ، ترك خير ما فى نفسه فى تلك المؤلفات التى حاول تثبيت بقائها ، وقد دلت الحوادث على أن فى ذلك الكفاية للتغلب على الانحلال الاجتماعى والنظرى الذى كانت قد مهدت له السفسة ، كما كان هذا مما ساعده على إيجاد أنظمة متماسكة ؛ وهنا يجدر بنا أن نقارنه بسقراط الذى استطاع أيضاً أن يسيطر على محيط الجدلين الأدقاء ، وذلك باكتشافه حقائق ثابتة فى النظام الإنسانى .

وهكذا ، كان كونفشيوس سقراطاً صينياً ، باعتقاده فى القيمة العظمى للحكمة ؛ مما تطلب عقد الآمال على العقل ، وتذوق التجارب الحسية ، والنفور من المسائل

العابثة بل كان سقراطاً صينياً بحكم مركزه الاستثنائي، باعتباره أصلاً لثقافة قوية لها فلسفتها القوية أيضاً .

ومما يبرر هذه المقارنه إلى حد كبير ما رأيناه من ضروب المشاكل والحلول التي بدت هنا وهناك ، وسيساعدنا على إدراكها ما سنراه عندما نبحث في السوفسطائيين المعاصرين لكونفشيوس والذين جاءوا بعده ، ولنقصر الأمر الآن على نقتطين : - ١ - بديهية وجود جواهر ومقدرتنا على إدراكها ، ٢ - أهمية تمييزها أهمية كبرى .

إنه يوجد مبدئياً طبيعة إنسانية واحدة عند الجميع ، وقد عمل اليونان على كشف أسرارها عن طريق التوايد السقراطي ؛ أما الصينيون فمن طريق تحليل التاريخ . وهذه الطبيعة الإنسانية هبة من السماء . وفي استطاعتنا أن نتجاهلها أو نخونها ولكن لا نستطيع أن نفتزعها ، ولقد وصفها الكونفشيوسيون بأنها أنوار سماوية موجودة فينا تشبه بذور الحقيقة المعروفة في تفكيرنا الغربي . وقد تعرض بسبب الغفلة التي تسببها لنا الحياة الشهوانية لعدم الولع بهذه الأنوار الثمينة ولعدم الاستمرار في تأملها . وعندئذ لا نرى شيئاً وكأنها قد انطفأت ، فيتعين أن نحى وميضها ؛ بل أكثر من ذلك يجب أن نعود فنشعر بالإشراق الصادر منها ، وعندئذ نصبح قادرين على معرفة أنفسنا وعلى معرفة الأشياء .

وقد أثبتت التاهيو (الدراسة الكبرى) بطريقة مؤثرة جديدة بالإعجاب العلاقة الوثيقة بين هذين النوعين من أنواع المعرفة . كان الملوك القدماء الذين يريدون إظهار فضائلهم الباهرة تحت السماء يحكمون أولاً بلادهم ؛ ولما كانوا يريدون حكم بلادهم أخذوا يهتمون أولاً بمنزلهم ؛ ولما كانوا يريدون الاهتمام بمنزلهم ، فقد بدأوا ينظمون شؤون أنفسهم ، ولما كانوا يريدون تنظيم شؤون أنفسهم فقد بدأوا بتقويم قلوبهم ؛ ولما كانوا يريدون تقويم قلوبهم فقد بدأوا بجعل تفكيرهم خالصاً ؛ ولما كانوا يريدون جعل تفكيرهم خالصاً ، فقد بدأوا برفع مستوى

معلوماتهم إلى الذروة ، ورفع هذا المستوى إلى القمة هو إدراك الأشياء . وعند ما أدركوا الأشياء بلغت معلوماتهم الذروة ؛ ولما بلغت معارفهم الذروة أصبح تفكيرهم خالصاً ؛ ولما أصبح تفكيرهم خالصاً كانت قلوبهم قويمة ؛ ولما صارت قلوبهم قويمة استطاعوا تنظيم أنفسهم ؛ ولما أصبحوا مطابقين هم أنفسهم للنظام استطاعوا السهر على منازلهم ، ولما سهروا على منازلهم تمكنوا من حكم بلادهم ؛ ولما أصبحت بلادهم محكومة ، وجدوا ما تحت السماء في سلام .

وبهذه القضايا ، المركب بعضها على بعض ، والتي جاءت بترتيب تنازلي ثم تصاعدي ، يجب أخذ كل حدٍّ بأكل معناه . فإدراك الأشياء معناه إدراك الكون وكشف موضوعيته ، ويجب الوصول إلى هذه النتيجة لإدراك الكمال ، ويتعين القيام من هذه النقطة لتنسيق النظام الإنساني تنسيقاً كاملاً ، فإصلاح المجتمع يفترض الكمال ، والكمال يظهر الأنوار التي أخذها العاهل عن السماء تسطع بكل بهائها .

فيوجد إذن كائن معقول أو معقولة لها قيمة الكائن . والمعرفة المرضية ، وهي شرط أساسي للعمل العادل ، ستكون تلك التي تميز الجواهر في صفاتها المميزة . أليس ، بطريقة مشابهة ، كان البحث السقراطي الناشئ من تحليل الآراء يسير نحو الحقائق العامة المجردة ؟ فمسائل « كراتيل » قد استعرضت بلا شك في التفكير الصيني .

الحكم هو التقويم ؛ وإذن ، فالأعمال لا يمكن أن تكون قويمة إلا إذا عبرت عن طبيعة كل فرد حسب مكائته في المجتمع ؛ فيتعين أن يسلك العاهل مسلك العاهل ، والرعية مسلك الرعية ، والزوج مسلك الزوج ، والأب مسلك الأب ، والزوجة مسلك الزوجة ، والابن مسلك الابن . وكثيراً ما يكذب الفرد على القلب الذي يحمله ، وكثيراً ما تضطرب الأمور كلها بسبب اضطراب الأنواع ؛ فالسلام

والعدالة والتناسق — كل أولئك يتطلب خضوع كل للاسم الذى يحمله ويدل على عنصره . فإذا راعى الملك ذلك ، جعل جميع التسميات صحيحة (تشانج مينج) .

ولا يعزب عن بالنا أن العاهل ، باعتباره الرجل الأوحى من الوجهة النظرية ، هو الذى يضع الأسماء فى تناسب حسب مطابقتها للأشياء ، وليس هنالك سواء من له صفة لتثبيت هذه العلاقة بين الأفعال والعناصر . فإذا كانت التسميات صحيحة ، استطاع كل فرد القيام بمهمته ، وسار كل شىء فى الدولة سيراً منتظماً .

أما النص الآخر ، وهو « التشونج يونج » المنسوب إلى « تسي سي يو » أحد حفدة كونفشيوس فهو يحدد شروط التناسق العالمى .

إنه يتعين أن يكون العاهل لا محالة مركزاً فى النسق ، متجنباً كل مخالفة له ، طارداً لها . فكلية « تشونج » أى الوسط ، معناها عدم التحيز المطلق ، وهى صفة العاهل الكامل ، الصفة الوحيدة التى تشبه نقطة ارتكاز الدائرة . فإذا استطاع هذا الوسط أن يجعل للعمل فاعليته ، أنتج ال « يونج » أى الاستقرار فى النظام العالمى^(١) ؛ ولكنه يبلغ حد الكمال طالما لا يشتمل على عبقرية خاصة ، إذ أن مهمته الوحيدة هى أن يستغل طبيعة الأشياء . وما يجب على « تشونج » من تثقيفه لنفسه يتطلب معرفة بنى الإنسان المحيطة بمعرفة السماء .

ولنهم من ذلك ما يأتى : « إن التفويض السماوى يكون طبيعته » ، وهذه هى الجملة الأولى للكتاب المشار إليه ، أما مهمته فهى تمجيد وإعادة تنظيم الطريق (تاوو) ؛ وهذه المهمة محتمة على « الرجال والنساء » ، فقاعدة الإنسانية هى إذن

(١) هذه المقابلة بين وجهة النظر السكونية والأخرى الديناميكية ، تذكرنا بالمقابلة بين نظرية تاوو ونظرية تو . أما مؤلف « شونج يونج » فقد عرض لنا مذهب كونفشيوس فى صور تاوية .

الإنسانية نفسها^(١) . لا شيء يجعل الإنسان كاملاً إلا الإنسانية ، « والكمال (تشينج) هو الذى يوجد الكائن » .

وسنزن طرقة فلسفة ما وراء الطبيعة الكونفشيوسية بمقارنتها بالأبحاث الفلسفية الباقية مما قبل التاريخ فى كتاب « شو كينج » ، التى عاد فأخذها سى مات سين ، ألا وهى قواعد ياؤو وشوين وجزية (يوكونج) ، وخطبة كان ؛ وسنكتفى بذكر ما تشمله القاعدة الكبرى وخطبة كان .

حدث أن أحد الملوك القدماء سد مياه الفيضان فأدى ذلك إلى اضطراب نظام العالم ، وجاء بعده « يو » فأراد إعادة النظام فألهته السماء بالخطبة الكبرى (هونج فان) ، وهى خطة نموذجية لتنظيم الكون ، وتشمل ما يأتى :

أولاً — خمسة عناصر : الماء ، والنار ، والخشب ، والمعدن ، والتراب ، ولكل منها تصرف خاص .

ثانياً — خمسة أعمال : حال احترام ، وكلام لائق ، ونظر ثاقب ، وسماع منتبه ، وتفكير نافذ .

ثالثاً — ثمان وظائف إدارية : تغذية ، وتجارة وقربان ، وأشغال عامة ، وتعليم ، وعدل ، وضيافة ، وجيش .

رابعاً — خمسة منظمات للوقت : سنة ، وشهر ، ويوم ، وكواكب سيارة ، ومجموعة نجوم أخرى ، وتقويم .

خامساً — عند العاهل : كمال أعلى وهو الشرط الأساسى للسعادات الخمس من أجله ومن أجل شعبه .

(١) هذا النص يحوى آراء تذكرنا بنظريات أرسطو الثلاث : تقابل القوة والفعل ، الوسط أو التوسط ، الرجل الفاضل هو قانون الأخلاق .

سادساً — ثلاث فضائل : تقويم (القلب) ، واستقامة (مفروضة على الغير) ، وعزم ، وحكم .

سابعاً — طريقة للخروج من الشك : وهى تشمل وسيلتين من وسائل العرافة ومعرفة المستقبل .

ثامناً — خمس ظواهر : المطر ، والشمس ، والحرارة ، والبرودة ، والريح ؛ فإذا وقعت هذه الظواهر فى مواعيدها أكدت حسن سلوك العاهل وإدارته ؛ أما فى الحالة العكسية فىكون ذلك بمثابة إنذار له .

تاسعاً — خمس سعادات : الحياة الطويلة ، والثروة ، والاطمئنان ، وحب الفضيلة ، والحياة الكاملة .

وهذا الملخص الذى يكاد يكون موازياً للنص نفسه يحيط بجميع ما تحويه الحكمة الصينية فى الألف الثانى ق م ، أى فى نهاية العصر الذهبى الفطرى . وبديهى أن هذه الفلسفة الدينية المبكرة ، لم تُدرَك إلا بعد تجارب عديدة وتفكير طويل ؛ وهى تساءت حضارة توازى حضارة البراهمانا التى كثرت فيها أيضاً التبويبات المنظمة .

أما الخطبة ، فهى تلك التى ألقاها « كى » أحد إمبراطرة أسرة « هيا » ، وقد قالها فى مدينة « كان » عندما شرع فى محاربة أمير مقاطعة هو . وكان هذا الأمير « قد احتقر بعجرفة العناصر الخمسة ، وترك فى إهمال المبادئ المنظمة الثلاثة » وبعبارة أخرى لم يحافظ على المسلك الذى يتطلبه توافق العناصر والفصول ، ولم يراع العلاقات القانونية بين السماء والأرض والإنسان الذى هو واسطة ما بينهما . وهكذا يفقد التوازن ، ويترتب على ذلك أن السماء توقف ، وتلغى الخلافة الممنوحة للأمير ، ثم تقوم الحملة التأديبية ، « فتنفذ باحترام العقاب السماوى » . وهناك فرق شاسع بين هذه الأسانيد والتوسع الذى حدث فى عصر

الكونفشيوسيين الأوائل الذين جاءوا بعد ذلك بنحو ألف عام ؛ فلا فلسفة ما وراء الطبيعة ، ولا النظرية الاجتماعية ، تستخلصان من المصدر المشترك ، وهو فعل العاهل الديني ؛ ولكن المعارف الرئيسية قد وضعت بعزم مؤثر في هذه الأسانيد . ونختتم هذا البيان الخاص بالتفكير في العصر القديم ببيان موجز عما يشمله ال « ي كينج » ، الذى لا ريب فى أنه أقل الكتب القديمة المتأثرة بالكونفشيوسية ، برغم أن الأستاذ قد نسب له أهمية كبرى ، ذلك بأن الطريقة التنبؤية الواردة فيه ، قد اعتبرت ابتداء من العهد الكونفشيوسى مفتاحاً للمستقبل .

إننا لا نجد أى أثر للوقائع التاريخية فى هذا الكتاب ، وإذا بحثنا فيه عن شرح للحوادث الإنسانية أو الطبيعية ، فما هذا إلا لأننا نعتبر الترتيبات المنظمة فيه رمزية . والمعنى الأول يتلخص فى ترتيب الأشكال الذى يتوصل إليه برسم خطوط ذات طول معين ، وخطوط يبلغ طولها نصف الأولى ثم تضم أطرافها بعضها إلى بعض ، وترتب مجموعات ثلاثية أو سداسية ؛ فالأشكال الثلاثية والسداسية الناتجة من ذلك تتخذ ترتيبات مكونة من عصى منبثة قبل رسمها بالريشة ، والاعتقاد بأن السماء تهبط إلهامات أو تظهر نيات بأشكال يفسرها السحر ، لعب دوراً هاماً فى الطقوس الكثيرة التى كانت قائمة فى العهود التاريخية .

مثال ذلك أنهم كانوا إذا أرادوا تعيين يوم الدفن ومكانه استشاروا نوعاً خاصاً من النبات ؛ وذلك أن يجمعوا حزمة من عيدانه الجافة ، ثم يلقوها على مكان مسطح ، ويلاحظوا الموقع والشكل اللذين تتخذهما ، وأحياناً كانوا يأخذون صدف السلحفاة ويقرّبون منه قطعة حديد محمّاة ، فإذا اختطت بخطوط متناسقة اعتبر ذلك على الإجابة المناسبة . والفصل السابع من الخطة الكبرى يوصى باستعمال السلحفاة والأوراق الألف كوسيلتين لأخذ النصيب ؛ وقد جاء ال « ي كينج » فرضى مثل هذه الاحتياجات .

وكان النص الأصلي مقصوراً على ثمانية كودا ، وهي :
 ثلاثيات تشمل كل منها ثلاثة سطور كاملة أو مقسمة^(١) ، فإذا جمعت في شكل
 سداسي كونت ٦٤ شكلاً . وتفسير كل شكل بشيء معين أو بمعنى محدد يرجع
 إلى عهد أحدث ؛ وكان هذا التفسير يستخدم كل الرموز والتركيبات الناشئة عن
 سقوط الفصول الدقيقة ولبيان المستقبل^(٢) ، وكانوا يظنون أنهم بهذه الطريقة
 يضمنون نجاح المشروعات ؛ على شريطة أن يعملوا في الوقت المناسب ، ويمتنعوا
 عن العمل في الوقت غير المناسب .

وقد حاول الكونفشيوسيون وضع نظام للعمل الإنساني فرأوا في هذا الكتاب
 طريقة للخضوع في جميع الظروف إلى الإرادة السماوية ، وقد تخيلوا ثلاثة موال
 ذوى سلطة موقرة في هذا الكتاب العظيم ، وهم : فوهي كاشف الثلاثيات ؛
 وين ونج أب الإمبراطور الأول من أسرة تشي يو ومخترع السداسيات ؛ وكونفشيوس
 محرر أقدم الملحقات والتفاسير .

وقد أخطأ دي هارليز ، عندما افترض أن الكونفشيوسيين هم أول من استعمل
 ال « بي كينج » للتنبؤ ؛ فالواقع أن هذه الطائفة قد خضعت لتقاليدها وجعلت من
 هذا الكتاب مفتاحاً للتنبؤ ، ثم أدخلت تفسيراته فلسفة بأسرها .

ومما لاحظته « سودوكي » أن الحواشي تنبئ عن طريقتين متعارضتين ، إذ أن
 مقابلة الخط الكامل بالخط المنكسر ترمز إلى قوى متضادة تظهر دائماً متعارضة في
 الطبيعة : الفرد والمذكر ، والحرارة والضوء من جهة ، والزوج والمؤنث ، والبرودة
 والظلام من جهة أخرى ، فالفريق الأول هو ال « يانج » ، والفريق الثاني هو
 ال « يين » . وإذا كان في كل هذا حقائق مستقلة ومتعارضة ، فالفكر الصيني

(١) مثل ≡ سماء ؛ ≡ نار ؛ ≡ رعد ؛ ≡ ريح ؛ ≡ نهر ؛ ≡ أرض

(٢) شافان : س - ماتسبين > ١ مقدمة ٨٥ ؛ > ٤ ص ١٧٢ ، ٢٦١

القديم ثنوى بلا شك ، وهو بحركة إلى الأمام سيكون مسرحاً لكفاح غير منظم .
وإذا كان اليين واليانج حاليين « modalités » لمبدأ واحد ، فإن معارضتهما لن
تكون إلا نسبية ، معناها التكامل أو التناوب التعادلى . ولم يكن الافتراض
الأول ليرضى الحمية الكونفشيوسية المتعلقة بالنظام ، إذ أن المعارضات لا يصح
أن تستبعد وسائل التناسق ، بل هى مجرد عيوب فى النسق .

وبعبارة أخرى ، فإن فكرة ال « يى » التى معناها التبدل والتغير ، تخفى
بين ثناياها معنى جوهرياً ذاتياً ، وإن المستقبل ليس مجرد نتيجة للتنازع بين اليين
واليانج فالكائن والحادث يختلف فى مظهره باختلاف العاملين المتناسبين ،
وهناك فى الطبيعة أشياء تتأرجح بين هذا المظهر وذاك .

وربما لا نفهم تحول مادة من المواد . ولكن قانون التطور مفهوم ظاهر ، فدودة
القر تصبح فراشة ، والصنعة [الكيمياء] تفترض أيضاً تغيرات تساعد أسرار
الأعداد المعروفة جداً فى الروح الصينية ؛ وإذا زادت عندنا وحدة أو نقصت
فالمسألة لدينا مجرد مسألة كم ، أما عند الصينيين فهى دلالة أو سبب لاستحالة كيفية
كاملة لا جزئية . والانتقال من الزوج إلى الزوج ومن الزوج إلى الفرد يُدرك ،
والمقابلات أو المطابقات بين الرموز المتوازية تفتح مجالاً لمناظر غير محدودة بها
تُتصور الأشياء . ويرينا ال « هى تسي » — وهو ملحق « لى — كينج » يرجع
عهده غالباً إلى القرن الرابع أو الثالث ق م — كيف أن معنى هذا الكتاب الخفى
الغامض قد أصبح واضحاً حسب رأى الكونفشيوسيين ؛ فقد صوروا ال « يى »
بأن جعلوها مقدرة لا نهاية فى التبدل بفعل نشاط الرجل الأوحده المالك المتصرف
فى القوى الطبيعية : وموجهها حسب الجهات الأصلية « يين يانج » ، هذا هو التاو «
فلماذا لا نجد فى التاو ، أى طريق الإنسان مظهراً حاسماً للتاو المطلق ، وهذا المظهر
يكون الطريق إلى السماء ؟ فالذى صنع الفصول هو الذى صنع الحرارة والبرودة ،

والذى صنع الفضاء هو الذى صنع الشمال والجنوب والظلمات والنور؛ هو الذى ينظم جميع التناوبات . فالين واليانج وعدم انتظامهما أو تكاملهما ، وإنتاج العناصر ، وتوالد العشرة آلاف كائن أو العالم تحت السماوى^(١) كل ذلك تعتبر تطبيقاً لقواعد الي كينج ، على شريطة أن تكون الأشكال متعادلة مع الأعداد .

فهذه الرمزية المرتكزة على الحساب ، وهذا التفكير النظرى عن الزوج والفرد ، يذكرنا ببعض الأفكار الإغريقية ، وبخاصة الفيثاغورية . وإبدال الظواهر الطبيعية برموز قابلة للمس ، ومن شأنها أن تتركب بعضها على بعض فتعبر عن تركيب الحقيقى ، يذكرنا أيضاً بالطابعة العالمية للاينز . ولا نبغى أن ننسى الصبغة الصينية التى تسير عليها فلسفة ال «ي كينج» . فهى تدعى لنفسها القدرة على جعل العالم لا قابلاً للفهم فحسب ، بل وللترتيب أيضاً . ونشر منذ الآن إلى طريقتين محليتين استخدمتا لاستغلال نظام التغير : الطريقة الكونفوشيوسية التى تبحث فيه عن وسيلة لمراقبة العاهل ومعرفة ما إذا كان يسير بالنفاق مع السماء ؛ والطريقة التاوية التى تجد فى توحيد مبدأ التغيرات وسيلة لجعل الأمور مطابقة للطبيعة ، ولتقسر قواها وجعلها تنتج شيئاً فوق الطبيعة . ولا يجب أن ننخدع بهذا الاستعمال للأعداد الذى هو استعمال كفى أكثر منه كمياً ، بل هو يرمى إلى استيعاب الحقائق أكثر من وزنها . فقد يبدو أن استخدام العيدان المكدسة وفلوس السلحفاة يرمى من جهة إلى التوجيه نحو الحساب ، ومن جهة أخرى إلى التشجيع على الهندسة ؛ ولكن ليس الغرض هذا أو ذاك . وإذا كنا نطلب من ال «ي كينج» أكثر من مجرد حيل تنبؤية ، فإننا لا نصل إلا لمجموعة رموز ذات ضرورة موضحة .

(١) بالضبط ١١٠٢٠ حقيقة بين أو يانج ممثلة فى أربع وستين شاملاً سداسياً . راجع جرانیه

٥ - تنظيم التصوف الغنائى : التاوية القديمة

سبق أن أشرنا فى هذا البحث إلى فكرة الطريق أو التاو ، ذلك لأنه توجد نظرية التاو فى الكونفشيوسية . لكنه كان مقدراً لطائفة خاصة أن تجعل التاو أساساً للحياة وللوجود . ولما كانت التاوية يرجع عهدها إلى عقائد أولية جداً ، وإلى العمل بها فى زمن أولى قديم كذلك ، فلا يستغرب أن نُسند أصلها إلى أزمنة أبعد قدماً من الأخلاق التاريخية التى تنسب للكونفشيوسية ؛ وهذا لا يمنع من أن ماضى هذه الطائفة المحقق لا يتجاوز عصر كونفشيوس نفسه .

وهناك قصة تقول إن كونفشيوس قبل بدء دعوته بخمسين عاماً زار «لاوتسيه» أب التاوية ، واستشاره مرة واحدة فى حياته . لكن هذه القصة هى مجرد خيال ابتكره التاويون ، كما اخترعوا غيرها من الأحاديث التى نسبت إلى هذين الأستاذين . ودليل ذلك هو الدور المتواضع الذى جعل للكونفشيوس فى هذا الحين ، إذا اعترف بأن محدثه ظل فى نظره لغزاً لا يدرك ، مثل التين ذاك الحيوان العجيب .

أما لاوتسيه فى نظر النقاد الأوربيين فهو على ما يبدو مجرد عنوان كتاب ، سُمى أيضاً « تاو توكينج » أى كتاب الطريق والفضيلة ، أكثر من أنه اسم شخصية تاريخية ، فالحكيم الذى سُمى بهذا الاسم هو من عالم الأساطير ، والكتاب الذى قيل إنه ألهمه لا يؤكد وجوده إلا فى نهاية القرن الرابع قبل الميلاد أسوة بعمل «تشوانج تسيه» وهو أول التاويين الذين يعرفهم التاريخ . وإذا ما وضعنا هذا التحفظ ، أو هذا الاحتراس ، لا نكون مخطئين إذا ذكرناه على أنه شخصية كان لها وجودها . ومهما يكن ، فإن الفلسفة التاوية توجد فى ثلاثة مؤلفات : اللاوتسيه ، والتشوانج تسيه ، واللى تسيه . وهذا الأخير ، الذى يحمل اسم الأستاذ الثالث

لا يمكن تحديد تاريخه تحديداً دقيقاً : فهو يرجع إلى ما بعد القرن الثالث والقرن الأول ق م^(١) . ولكن إذا كان نص هذه الأسانيد الثلاثة معروفاً ومحددًا إلى درجة ما ، فإن إدراكها إدراكاً تاماً يتطلب تنقيباً نقدياً للقانون التاوى الذى وضعه بيانه الأبي « ليون فيجير » ؛ فالجمال ما زال فى حاجة إلى دراسة طويلة غير ممهدة .

فنحن إزاء التاوية كما كنا إزاء البوذية عند ما شرع الأستاذ « بورنوف » فى دراستها ، بل إن المهمة أكثر شكاً ، لأن النصوص غير موجودة إلا باللغة الصينية ، فضلاً عن أن بعضها فيه كثير من الأمور الغريبة والخفية . فالتاوهو المبدأ السرى للتطور العالمى ، فإذا لم ننظر إليه مجرداً واتجهنا إلى فاعليته فقط ، اتضح لنا أن المبدأ هو تاووتو ، أى قوة التاو ؛ فهو على هذا الاعتبار قابل للتسمية لأنه معين على أشكاله المختلفة : هو الكائن المتولد عن ضده اثنان أمام أصله الذى يوازى واحداً . لكن اثنان ينتجان ثلاثة وبين وينج متناسقان بقوة نفسية حيوية (كى) .

ففى هذا الحامل [أو الهيكل] الميتافيزيقى تشبه التاوية مذهباً عقيدياً ولكن يجب تفسير هذا المذهب الكونى تفسيراً ديناميكياً عملياً — العدم الأولى هو طريق الحكيم : إذ ليس الأمر مجرد تفكير نظرى فى الأقاليم كما هو الأمر فى سوريا ، بل يتعين العودة إلى البساطة الأولية مع التجاوز عن المعارضات النسبية ، أى معارضات العقل ومعارضات الأخلاق . فالفهم هو الكف عن معرفة الحق والباطل ، هو الكف عن فعل الخير أو الشر ؛ أفكار نسبية ، وكلها عقيمة .

(١) وإذا ضربنا صفحاً عن تاريخ النصوص نفسها، واعتمدنا على التقاليد أو على تاريخ حياة مؤلفيها الحقيقيين أو المنسوبة إليهم ، يتضح لنا أن « اللاوو » يرجع إلى القرن السادس ق م . (٦٠٤ م) ، وأن « اللى » يرجع إلى القرن الخامس ، « والتشوانج » إلى النصف الثانى من القرن الرابع .

فالذى يعلمنا الحق يخدعنا ، والذي يمتدح الخير يفسدنا ؛ هذا وذاك يجعلاننا عاجزين وتساء . فالفاعلية والسعادة لا يمكن الوصول إليهما إلا بالانضواء تحت عدم الفعل التاوى (وُوى) ، وهى السيادة التى لا تخطئ والسيادة الكاملة ؛ وبعبارة أخرى يتعين تحقيق الخلو .

وهكذا ، نرى الحكمة التاوية ليست عقيدة إلا من الوجهة النظرية المجردة ؛ بل هى تشبه التقشف اليوجينى ، لأن انقباض الوظائف الحساسة فى القلب وإفراغ العقل المسهل بحركات رياضية تنفسية ، يعتبران من الوسائل الحاسمة للوصول إلى امتلاك المطلق بالانجذاب .

نحن لا نفكر هنا فى الإيحاء بوجود اتصال واقعى بين التقشف الصينى والتقشف الهندى ، برغم أن الأساطير تقول لنا إن لاوتسيه قد ختم حياته فى الغرب الأقصى ليعمل على نشر مبادئه ؛ لكن الواقع هو أن هاتين الطريقتين فى السيطرة على الحياة مؤسستان على عادات أولية جدا ، وهذا ما جعل فيهما شيئا مشتركا . غير أنه مما لا ريب فيه أن التاوية كانت بالنسبة إلى الصين ، كما كانت اليوجية بالنسبة إلى الهند ، انقلاباً على الدين التقليدى ، وحمية شديدة فى سبيل المطلق ؛ وفى صدد ذلك نذكر أن آل « تاو تو كينج » وآل « نان هوا كينج » المنسوبين إلى تشوانج تسيه ، يتعادلان مع الأورپانىساد فى عظمتها ، وفى قوة حكمها وأمثالها .

يتصور « لى تسيه » التاو باعتباره طبيعة دائمة التطور . وأول تكوينها للمخلوقات يفترض أربع مراحل : ما قبل النفثة ، والنفثة ، والشكل ، والمادة . وهو يضع هذا التحول فى حساب « لى كينج » : إحداث الواحد ، وإحداث السبعة من الواحد ، والتسعة من السبعة ، وفى القوة الفعالة ، ثم العودة إلى الواحد . وقد تولدت الديدان والحشرات عن بعض النباتات ، ثم تولدت الطيور

من الحشرات . وقد يتحول النبات تدريجاً إلى الضبع ، ثم إلى الحصان ، وأخيراً إلى الإنسان الذى يجب أن يعود إلى المبدأ .

وإليك الطريقة : إن مصير الروح ، بما أنها سماوية مرتبط بجوهرها ، بعكس الكائن الحى ، وهو السائح الذى لا يستريح ، فإن للموت وطناً ومركزاً دائماً . وعلى مثل هذه الأسس تعتبر فلسفة « تشوانج تسيه » الغنية القوية ، من أطرف عبقریات الصين ، بما امتزج بها من الدعابة والشاعرية . ويبدو أن هذا الفيلسوف أقل اهتماماً من « لى تسيه » بالمستقبل خالق الظواهر ، بل هو يميل إلى إظهار نسبية نعم ولا ، لكى يتقرب بالتاوى الذى يحوى أصله أسوة بلاوتسيه . لقد رأى ذات ليلة مثلاً أنه كان فراشة ، فلم يستطع أن يقول هل حقيقة كان فراشة ، أم أن الفراشة هى التى حلمت بأنها كانت تشوانج نفسه . وكذلك إنه على أثر وفاة زوجته أخذ يعزف ويغنى ، لا لأنه عديم الشعور ، بل لأن زوجته عادت إلى حظيرة المبدأ ، إذ حلت يقظة الموت محل حلم الحياة ؛ فبين هاتين الحالتين ليس الهباء هو ما نظنه كذلك .

إن التأمل الذى يغرقنا فى التاوى يحقق فينا الفراغ ، لأنه يجعل قلوبنا تصوم ؛ فالرجل الحقيقى الذى يمتزج بالتاوى عن إدراك « ينسى الكائنات والسماء ونفسه » ، وهو « يجعل روحه جامعة لحواسها فيصل إلى الهدوء والطهارة » ؛ وهو يعيش طويلاً لأنه لا يضنى جسمه ؛ وفيما هو خارج مناطق الفراغ الست ، يفكر ولا يتكلم ؛ وفيما هو داخل المناطق الست يتكلم ولا يتناقش ؛ فالحكيم يجمع ، أما الرجل العادى فيفرق .

وملاحظة الظواهر لا تقدم لنا معارف ومعلومات إلا بإدراك المتناقضات إدراكاً فى آن واحد : إنها هذه الملاحظة تسير بنا إلى حدس المبدأ ؛ وبينما المناقشة أو التحليل يبعدان العقل عن الحدس ، نرى التركيز يقرب العقل منه . فالمعرفة

الصحيحة ، والتحرر ، وإطالة الحياة إطالة لانهاية لها — كل أولئك مظاهر مختلفة لتقدم واحد . « وبعد حياة تمتد ألف سنة يرتفع الإنسان الحقيقي إلى مرتبة الأرواح ، فيصعد على سحاب أبيض وينتقل إلى موطن السيد الأعلى » ذلك تأليه يجعل الإنسان يتجاوز الموت ويحول النفثة الحيوية إلى روح .

إن هذا المذهب يحل مشكلة الخلاص بطريقة متوسطة بين اليوجية والبوذية . فالانتقال إلى ما وراء الحياة وما وراء الموت ، يؤدي إلى نفس النتيجة التي تؤدي إليها النيرفانا بانجذاب يمكن مقارنته بما جاء في اليوجا ، ولكن بدلاً من أن تتضاءل الحيوية ، ثم تخرج من الجسد نراها محتفظاً بها ببخل كأنها رأس مال ينتج أرباحاً ؛ فالتركيز يقويها بدلاً من جعلها مجردة . وبينما اليوجية تجد في كونها الصغير المسيطر عليه طريقة للسيطرة على الكون الكبير ، نرى التاوية تعطى العالم نسقها الخاص ؛ وهي تلاقى هكذا صيغاً رواقية . مثال ذلك أن « تشوانج تسيه » يقول على طريقة ما جاء في العبارة اللاتينية : أنقاض ترهيب الجسور . والبوذيون ، شأنهم شأن التاويين يصلون إلى الهدوء ، لكن الأوائل يصلون عن طريق العقل ، والآخرون عن طريق إهمال العقل والانتقال إلى ما وراءه . والأفكار التاوية الخاصة بالفراغ وعدم العمل (وُوِى) ، تسير جنباً لجنب مع النظريات البوذية ؛ لكن الفراغ هنا معناه عدم وجود معارف أولية وعدم الاهتمام بأي شيء ، لا عدم وجود مؤدّى لأية فكرة ؛ أما عدم العمل فمعناه إرادة راسخة في ترك الطبيعة الطابعة تفعل ما تشاء ، لا إزالة البقايا التي تتركها الأفعال السابقة (كارمان) .

والواقع أن التاوية مذهب تفاؤلى للطبيعة ، أما البوذية فنظرية منه تشاؤمية . ولا يجب أن يعزب عنا هذا التمييز الجوهرى ، عند ما نشرع في بيان العلاقات الفعلية التي وجدت في الصين بين الديانتين .

وهناك طريقة حاسمة جداً لتقدير التاوية ، وهي أن نرى فيها منذ بدء عهدها رد فعل قويا ضد الطقوس القديمة ، وضد أهم مؤسسيها . و بديهي أن التصوفية التاوية ناشئة عن عقائد وعادات سابقة لكونفشيوس ، لكن تحريرها بين القرن الرابع والأول ق م ، من التاوتوكينج واللى تسيه والمنانهاوا كينج ، يؤكد اهتماماً مستمراً بمقاومة الأنظمة القديمة ، وهدم نفوذ الحفلات وآداب اللياقة والمراسم . فالتاويون يحتقرون العقل والعادات الاجتماعية ، كما كان جان جاك روسو يكره فلسفة الاستنارة والأدب المنافق . وبرغم البون الشاسع بين الأزمنة والأوساط ، نرى المقابلة التاوية والكونفشيوسية تقارب الخصومة التي كانت قائمة بين روسو وفولتير ؛ فرجال الأدب والعقليون في القرن الثامن عشر رفضوا « السير على أربع أقدام » لأنهم يريدون أن يعيشوا حياة أسعد ؛ وكذلك فعل التاويون إذ قلدوا روسو فيما كانوا يفعلون من الدعاية للاتجاهات الرومانتيكية : نعى التصوفية الطبيعية ، ومقت عادات النفاق ، والتمسك بالإلهام الناشئ عما فوق الإدراك ، والروح الشعرية الغنائية المتطرفة . وإذا راجعنا التاريخ لا نجد عصرين تقابلت فيهما الأفراد والجماعات ، والعبقرية والمعرفة والحمية والعقل ، كما تقابلت في هذين العصرين .

٦ — فلسفات قديمة

يخطئ المرء إذا ظن أن الصين القديمة كانت إما تاوية وإما كونفشيوسية ؛ فهاتان الديانتان تعتبران طريقتين للتفكير ، ولكن وجد بينهما طرق عديدة متوسطة أخرى ، ونجد الكثير منها عند بعض المدارس أو بعض المتأملين المستقلين .

على أنه يجب أن نتجنب بنوع خاص أضرار الوهم الذي أشرنا إليه عند ما

درسنا مذهب زرادشت : فكما أن هذا الأخير كان وقفاً على طائفة واحدة متواضعة في عهد الأسميين والأرساسيين ، كذلك لم تبلغ التقاليد الكونفوشيوسية ذروة سيطرتها إلا بعد مضي خمسمائة عام على الأقل ؛ فالنحلة أو المذهب التاوي لم يصبح ديانة إلا عندما اتخذت البوذية مثلاً لها . أما العهد السابق للإمبراطورية فقد كان عهد فوضى في التفكير وفي السياسة على السواء ؛ لكن الحاجة إلى تفكير متماسك ، متضامن مع الضرورات الاجتماعية ، ظهرت بقوة قاهرة فأثارت مذاهب كثيرة ؛ وفيما يلي بعض النماذج الجديرة بالذكر :

من المذاهب التي سادت على الكونفوشيوسية في القرن الثالث ق م مذهب موتسيه أو موتي ، وقد أسس في النصف الثاني من القرن الخامس ، لكنه كان مصطبغاً بصبغة الطوائف المتعصبة والمولعة بالسلطة . ومع ذلك ، فمن العجب أنه إلى جانب احتجاج هذا المذهب على روح القبيلة احتجاجاً شديداً ، نراه وجه جهوده نحو حقيقة اجتماعية ذات مدى عالٍ . وكان يبدى إرادة قوية نحو إنقاذ الأخلاق التقليدية ، فكان متفقاً في هذا الصدد إلى حد ما مع الكونفوشيوسية ؛ بيد أنه كان يحتقر تكوين الشخصية احتقاراً تاماً ، مع يقينه بأن المجتمع تابع للأفراد . هذا ، وقد فسرنا بعض معلوماتنا عن الصين القديمة بمشابهات لحركة التفكير في فرنسا خلال القرن الثامن عشر ؛ وسنعود الآن إلى مثل هذه المشابهات . لقد كان « موتسيه » مشغولاً بالحضارة كقولتير ، لكن الغريب عنده كان محاولته رفع الحضارة بوسائل أقرب إلى وسائل روسو : العقد الاجتماعي والعطف غير المتحيز نحو الإنسانية بأسرها ، ومقت الترف ، بل ورسالته « ضد حفلات التمثيل » ! ونضيف إلى ما تقدم أن أنصار « مو » لم يمتازوا بتقشفهم التشاؤمي فحسب ، بل عملوا على نشر دعايتهم بالوعظ ، وحاولوا أن يصبحوا من نظري فن الإقناع ؛ وهكذا ، أصبحت الأقسام من أربعين إلى خمسة وأربعين

من الموتسيه ذات قيمة كبرى فى تاريخ المنطق ، برغم أنها جاءت متأخرة قرناً ونصف قرن على الأقل عن مؤلفها الذى نسبت إليه .

ثم جاء تشوانج تسيه ومانسيوس فأخذا يدحضان هذا المذهب ، فظهرت المعارضة القديمة بين مو ويانج شو . ولما كان هذا الأخير من أنصار المذهب الفردى المتطرف الشديد ، الذى يشبه مذهب شتيرنير ، كان يبدو تعارض واضح ، خصوصاً إذا راعينا أن يانج يمثل الأنانية العليا ، ومو يمثل أنصار الحب العالمى .

على أن هذين الحكمين مبالغ فيهما . فهل من الأنانية عدم الاعتقاد فى السعادة أو فى السرور ؟ كان يانج شو يرفض القيام بأى عمل لصالح الغير ، لكنه كان يرفض لاعتقاده بأنه لا يمكن أن نعمل شيئاً لصالح الغير ، كما كان أكثر إظلاماً من أبيقور الذى شبه به ، بل زاد على التاويين شدة فى إنكار الأخلاق والسياسة ، إذ رفض الالتجاء إلى عدم العمل باعتباره قوة لا تخطئ . وهكذا ، كان تاوياً بدون تاو ، إذا صح لنا أن نعبر بهذا التعبير ؛ ذلك لأنه كان يرفض الإلتجاء إلى الطبيعة ، أو الثقة فى الحياة .

وقد مر هؤلاء المفكرون الممتازون بابتكاراتهم فى أفق الصين القديمة الفكرى ، كما مر غيرهم أقل منهم شهرة ، على أن هذا التفكير المتنوع لا يمكن أن يقع تحت ترتيب .

وقد يدهش مؤرخ الفكر العالمى أمام قريحة التفكير الصينى وخصبه ، فى ذاك العصر الممتاز الذى امتد من القرن الخامس إلى الثالث ق م . فإذا وضعنا هذا التفكير تحت أبواب شائعة ما استطعنا أن نستخلص منه معنى واضحاً : فمثلاً إن عزلنا المذاهب الفلسفية (كيا) ، عن مذاهب الجدليين ، والفقيهين ، نجدنا لا نستطيع تحديد هذا العزل تحديداً دقيقاً .

والمعارضة الأساسية التي كانت قائمة بين الأدباء والأتقياء ، بأن هؤلاء كانوا يمتنون ما يحترمه أولئك ، قد شجعت على ظهور سفسطة جديدة ؛ وبخاصة وكونفشيوس وأرباب مذاهب تاو الأولى كانوا ميالين للجدل ، برغم مبادئهم التي قامت فلسفاتهم عليها .

ففي ذلك الوقت حيث وقع الانتقال من عهد الاقطاعيات إلى عصر الإمبراطورية ، في ذلك الوقت ، حيث كانت تبني وتهدم أمم عظيمة ، أخذ المفكرون الدقيقون يبيعون نصائحهم إلى الملوك ذوى العروش غير الثابتة ؛ كما حدث في بلاد أخرى ، حيث كان يتناول أمثال جورجياس وبروتاجوراس أجراً نظير تعليم فن النجاح . ولم يمتز كونفشيوس عن أولئك الناس إلا بنزاهته الشخصية ، وبواقعيته الكونية ، وبحميته للتقاليد : فالفارق إذن عظيم ، لكن وجوه الشبه مؤكدة ، فيما يتعلق بالبحث عن الحقيقة بواسطة المصادر اللغوية .

وقد وجد مذهب تصحيح الأسماء « تشينج مينج » في شخص كونفشيوس أقدم الأنصار ، هذا المذهب الذى اتسع نطاقه خلال القرن الرابع ، ولا يوجد من استطاع أكثر منه [كونفشيوس] التدليل على أهمية سلوك الكائنات فيما يتعلق بالتعبير عن جوهرها ومصيرها ؛ لضرورة المحافظة على أسمائها ، وضرورة وضع صفاتها الصحيحة واحترامها ؛ على اعتبار أن هذا أهم وظائف العاقل ، وأساس كل عدل وحقيقة . لكن مسألة الصفات هى بالذات مسألة الحكم ، وهى فى الوقت ذاته مسألة فرض الأسماء على الأشياء . وقد تعرض « بين ون تسيه » لهذه المسائل التى ناقشها كراتيل^(١) .

وقد عمد معاصرو كونفشيوس فى نهاية القرن الرابع ، وهما « هوى »

(١) فيما يتعلق بهذه السفسطة ، ومقارنتها بالسفسطة الهندية واليونانية ، راجع كتابنا : الفلسفة المقارنة (مكتبة ألكان سنة ١٩٢٣ م) .

و « كوانج سوين لونج » إلى إظهار هذه الألفاظ الخاصة بالنسبية على شكل متناقضات ، كما فعل زينون الأيلي الذي أظهرها للإغريق .

وجاء أحد مؤرخي المنطق الصينيين ، وهو « تشانج ينج لين » ، ففسر جوامع كلم « هوى » باعتبار أنها ترمى إلى أن جميع مقاييس الكمية والتمييزات الفراغية وهمية ؛ وتلاه آخر محاولاً إثبات حقيقة الجوهر الفرد كما فعل زينون . وفي رأينا أن من الخطورة بمكان أن نستنتج أن فلسفة ما وراء الطبيعة هذه أو تلك ، متضمنة في حكم ثابتة من مزاياها الكبيرة أنها أظهرت وضوح نسبية الزمن والفراغ ، أى نسبية الحركة والكم ، بل والاستمرار والقابلية للقسم إلى ما لا نهاية . وإنه يكون من الغريب جلياً أن نجد عرضاً مشكلات الحصان الأبيض ، ومشكلات السهم المتحرك ، في وضع قريب جداً مما نعرفه عند اليونان — أن نجد ذلك على هذا الوضع ، في تفكير « كوانج سوين لونج » الحاد في كثير من الأحيان والبسيط أحياناً .

وإننا لن نحاول التقريب بين الجدلين اليونان والصينيين أكثر مما يجب ، ومع ذلك لا نستطيع الشك في أن صعوبة فهم المتصل ووظيفة الحكم المزدوجة التحليلية والتركيبية ، قد وضحا في هذين الوسطين بنشابه جدير بالإعجاب .

هذا ، وقد عادت بنا مدرسة القوانين (فاكيا) إلى مسائل السلطة الحكومية . ويستخلص من أقدم التقاليد ، الموروثة عن الأريستقراطية الإقطاعية ، أن عظام الناس يجدون القواعد التي يجب السير عليها في تنفيذ الطقوس (لى) ؛ أما الذين يخضعون لأحكام الأوامر القانونية فهم أصاغر الأفراد دون سواهم . والواقع أن كونفشيوس لم ينسب للقوانين إلا أهمية ثانوية .

وأول مشرع وجد في التاريخ هو فاي تينج ؛ فقد عمل على إدخال مبدأ علنية القوانين في دولة تسين ، فلما أصبحت القوانين علنية صارت من جراء ذلك

إجبارية ، بدلاً من أن تظل مجرد مثل للعمل (فاه) ، أو مجرد وسائل للفاعلية (شو) (٣٥٩ ق م ^(١)) .

ولكن أسهل المشرعين دراسة هو هان فاي تشو (٢٣٣ ق م) فقد كوّن نفسه في مذهب الأدباء ، فاتخذ مثلاً لتلك الأفكار التي اشتركت في التأثير بالكونفشيوسية والتاوية والموثية . لقد رفض هذا المشرع قيمة التقاليد المقدسة ، فاتفق بذلك مع « لاو » و « تشوانج » ؛ ولكن بدلاً من أن يطلب إلى الحكيم ترك الطبيعة تعمل ، يحضه على إصدار تدابير إدارية ملائمة لاحتياجات الساعة ، فإذا أصدرت ونشرت أصبح لها قوة القانون . وبذلك تيسر للملكية المطلقة أن تستقر على أساس قانوني ، وتتمتع بمرونة كافية للتغير حسب ضرورات الظروف

ولكن من سخریات القدر أن « تسين شي هو انج تي » ، ذاك الدكتاتور الذي هدم جميع آثار الحكم الإقطاعي ، وألغى جميع المؤلفات ، لإعادة إنشاء الروح الصينية خالية من التباين والفوضى ، لم يعترف بالخدمة العظيمة التي أداها إليه « هان في » ، بل ألقى به في السجن حيث انتحر بتناول السم . ثم جاءت الكونفشيوسية ، واتخذت نظاماً دينياً محافظاً ، فنبذت فكرة القانون وعادت إلى الفكرة المحافظة القائلة بأن الحكيم هو السيد العالمي ومفسر الطقوس .

٧ - الكونفشيوسية الكلاسيكية

جاء مينج تسيه أومانسيوس (٣٧٢ - ٢٨٨ ق م) ، فاستمر مخلصاً في عمل مواطنه كونفشيوس ، واحتج على سياسة القانون كما كان يفعل . فليكن أن

(١) لاحظنا أنه في الهند لم تبلغ الدراما ، وعلى الأقل في العصور القديمة ، أهمية القانون ذي القوة النافذة في العصور القديمة .

تسطع فضائل العاقل ، وحينئذ يكون الناس محكومين حكماً عادلاً إذ أن قلوبهم طيبة بطبيعتها ، فهي تنفذ الأوامر إذا ربوا تربية صحيحة .

وقد ترك مانسيوس جانباً مبادئ المذهب الخاصة بما وراء الطبيعة ، وأخذ يبحث في التدابير الإدارية والاقتصادية المفيدة ، وذلك لصالح الشعب الذي يجب أن يعلو على كل اعتبار آخر . وقد وفق بين الفهم أو التصور الأريستقراطي الخاص بالسلطة ، وبين الفكرة الديمقراطية المتعلقة بأغراض الدولة . كما أشاد بهذه الكونفشيوسية المبسطة إلى مجرد تنفيذ أنظمة حكومية ، وقابلها بنظريات أنصار « مو » و « يانج » ، وجعل لها مذهباً نهائياً للأدباء (جو) وبذلك سنراها فيما بعد أساساً للمذهب الديني المحافظ الذي ستؤسسه أسرة هان . ولكن أهم فكرة فلسفية في هذا المذهب ، هو التسليم بأحوال القلب الفطرية : الإنسانية ، والعدالة ، واحترام الطقوس ، والبصيرة ؛ وهي حالات تنتقل من القوة إلى الفعل .

و « سيون تسيه » الذي شغل الثلثين الأولين من القرن الثالث ق م ، استوعب تراث كونفشيوس بقوة عظيمة ، وأضاف إليه ما أضاف من نتاج فكره الطريف ، ومن هذا يمكن مقارنته بهوبز . وهو على عكس مانسيوس ، يعتبر الطبيعة الإنسانية شراً ، وأن كل ما فيها من طيب مصنوع ، أي أنه مثار من الخارج بتأثير الحكماء . وهكذا لا تكتسب معرفة الحقيقة بالتأمل ، بل بفحص الأشياء فحصاً دقيقاً ؛ والأخلاق ناتجة عن المجتمع الذي يجعل في المقدور السلوك العادل الناشئ هو أيضاً من احترام الطقوس ؛ والي والي الكونفشيوسيان ، هاتان القاعدتان الخاصتان بالناحية العملية المتطرفة ، هما سبب كل شيء حسن ، بأنهما يحلان النظام المتوازن محل الفوضى الطبيعية . والاتفاقات التي يتخذها الحكماء لتنظيم السلوك أو لاستعمال الأسماء ، لا تعبر عن سبب طبيعي ، بل اجتماعي . ففي نظر « سيون

تسيه» ليس القلب مجموعة استعدادات أولية ، بل هو « أمير الجسد وسيد الروح » ، فلا يعمل على كسب الحق إلا عن طريق الفراغ والسلام التام ، وهما لا يختلفان كثيراً عن تلك التي نادى بها في الهند أنصار الديانا والساوى المهرة .

ولقد استطعنا هكذا ، أن نحدد زمن الحادث العظيم الذى وقع فى سنة ٢١٥ ق م ، والذى كان خاتمة العصر الصينى العريق فى القدم . ثم جاء « شى هواىج تى » سيد دولة تسين على أثر سقوط أسرة « تشو » فسيطر على الصين بأسرها ووحدها بعزم مكين (٢٤٦ - ٢٢٠ ق م) ولكن ادعاء رجال الأدب بأنهم هم الذين يرشدون الحكومة فى أعمالها ، لم يجعلهم يوافقون على وجود شخصية قوية كهذه ؛ وبخاصة وقد كان الأدباء تقليديين بحكم المبدأ ، فلم يستريحوا لإلغاء نظام الإقطاعيات .

وكان من حوادث هذا الكفاح سجن هان فى وموته ، أما الذى قام بالكفاح فهو المستشار « لى سى » الذى كان قبل ذلك صديقاً لسيون تسيه ، وكان الغرض منه هو مقاومة الكونفشيوسيين دفاعاً عن صالح المركزية المطلقة . ولا غرو ، فلكل زمن قوانينه ! وقد اضطر أنصار الوثنية إلى أن يخضعوا لاحتياجات الحاضر والمستقبل .

أما الكتب التى كان يستغلها الحزب الرجعى فقد ألقى بها فى النار ، ولم ينج منها إلا ال « يى كينج » وقصص تسين ؛ ومع ذلك فقد كان إعدام هذه الكتب ذا صبغة رمزية لا حاسمة كما أرادها العاهل ؛ ومع ذلك أيضاً فقد كان هذا العاهل يعمل طبقاً لتعاليم كونفشيوس ، برغم معارضته له وتقتيله لأنصاره ، ولم تلبث أغلب المؤلفات القديمة أن أعيدت إلى أصلها .

وظهرت متاعب الحياة السياسية ، فأخذت الثاوية تسيطر حيناً والكونفشيوسية حيناً . فكان يأتى بعض الأمراء ، أو الزعماء الجهلاء المسيطرون ، فيتركون

للمتعصبين الحبل على الغارب ؛ ثم يجيء بعدهم أمير مطلع مثقف صديق للتقاليد أو محب للنظام ، دون تجاوز السلطة واستعمال القوة ، فيشجع رجال الأدب ، بل أكثر من ذلك ، كان عاهل واحد يميل بالميزان إلى هذا الجانب أو ذاك ، حسب الظروف المحيطة به .

ومنذ اعتلاء وين (١٧٩ - ١٥٦ ق م) ، ثالث امبراطرة الهان ، عرش الصين ، أصبح لرجال الأدب سلطة الرقابة على أعمال العاهل ، وكان هذا الأخير يطلب إلى رجال الأدب باعتبارهم ذوى السلطة المختصة أن ينبهوه إلى أخطائه أو أخطاء إدارته ، ومع ذلك فقد كانت أسرة وين تاوية !

وجاء « تونج تشونج شو » فوضع تفسيراً للحوليات (تشوين تسيو) ، ونسب هذا التفسير إلى كونفشيوس نفسه . وقد جاء فيه أغرب تفسير للتاريخ موجه إلى الإمبراطور « وو » (١٤٠ - ٨٧ ق م) ؛ وهو يشير إلى الحوادث التاريخية ، ويشمل إرشادات للحكومة ، ويرمى إلى إقامة مدينة لله في العالم لا في السماء ، مدينة يندمج فيها كل الشعوب .

بيد أن العاهل لم يؤخذ بهذا النظام الخيالي ، بل اكتفى بتشجيع « سي — مات سين » ، وهو مؤرخ أقل تمسكاً بالمذاهب من تونج تشونج شو وإن وافق على تحقيق أعز مطمح من مطامح رجال الأدب بأن أسند إليهم حق تكوين الموظفين (سنة ١٢٤ ق م) .

هكذا ، ارتفعت الكونفشيوسية إلى نظام أو مذهب سياسى محافظ ، في غير ادعاء بأنها تستبعد السيطرة التي تتولاها التاوية القديمة ، أو البوذية ، التي قضى بأن تتغلغل في الشرق الأقصى تماماً .

ويستدل من مثل وانج تشونج (٢٧ - ١٠٠ ق م) ومن مثل هان يو (٧٦٨ - ٨٢٣ م) ، أن التفكير الحر لم يخلق ، لا في عهد الهان ولا في عهد

التانج (٦١٨ - ٩٠٧ م) . فالأول يثبت أن أقوال أعظم الأئمة ، أمثال كونفشيوس وماتسيوس ، يجب أن تفسر بروح النقد (نقد النصوص والأفكار) ، وهو ينكر النهائية وما فوق الطبيعة ، ولا يعتقد إلا في اختيارية الطبيعة . والثاني يدافع عن الإيجابية الكونفشيوسية ضد الخرافة المنقولة من العبادة البوذية ، فاحترام عظمة من عظام بوذا احتراماً رسمياً أثار احتجاجه الحائق .

أما عبادة الأجداد ، التي يشير إليها الأدباء ، فليست إلا احتراماً أدبياً لا عبادة وثنية ؛ وعبادة كونفشيوس التي لم تتحدد إلا بعد مضي زمن طويل ، قد اصطبغت بنفس الصبغة التي أشرنا إليها ، وذلك ابتداء من القرن الخامس بعد الميلاد .

٨ - البوذية الصينية

لم ترسخ أقدام البوذية في الصين إلا منذ القرن الثاني بعد الميلاد متخذة في آن واحد طريق البحر وخطوط آسيا الوسطى . وكان خط البر الثاني من الأهمية بمكان ، لأن التأثيرات اليونانية والإيرانية التي عملت على تقدم العربية الكبرى ، قد أثرت بطريق مباشر في العالم الصيني ؛ حيث نقلت بوساطة شعوب مصطبغة إلى مدى كبير أو صغير بالصبغة الإيرانية ، وعلى الأخص بوساطة شعوب هندية سينية (يوى - تشى) متصلة بصلة القرابة مع الكوشان الهنود . فوادي الأكسوس ، وحدود پامير الغربية ، والتركستان ، ووحدات السند الشهيرة ، وخوتان ، وكاشجار ، وطرفان - جميع هذه البلاد كانت مواطن قوية فعالة للبوذية ، كما يبين من الاكتشافات الأثرية التي تمت خلال السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين .

وكان من جراء انتقال النصوص من بلد إلى آخر ، ثم ترجمتها إلى اللغة

الصينية ، أن ظهرت نماذج مشعة خصبة للمذهب الإنساني . لقد تم وقتئذ مجهود مشترك يحاكي مجهود الكشف عن آثار الآداب الإغريقية بمعرفة علماء أوربا في القرن السادس عشر ، بل يحاكي ترجمة المؤلفات اليونانية إلى السريانية أو العربية أو الفارسية .

ولنصف إلى هذا ، أن ذلك المجهود قد اشترك فيه من قدموا تلك النصوص ومن انتفعوا بها . وهي محاولة حية عليمة لتفاهم متبادل . ومن دواعي الاعتبار أن هذه المهمة بالذات ، التي استؤنفت على أساس التاريخ والنقد ، قد استمرت في عصرنا هذا بمساعدة أمثال شافان وسيلفان لينى وتضافرهم ، وبمعرفة علماء من المتخصصين في الفنون الصينية والهندية ؛ وقد قدمت هذه المجهودات الجديدة أسانيد لا تقدر قيمتها من وجهة دراسة الفكر ، بفضل التنافس العلمى بين الأمم المختلفة .

على أنه لم يكن من اليسير جعل دقائق الزهد الهندى الشائع بين شعوب الهند سهلة الفهم والإدراك للعقول الصينية . فهل كان يتعين ترجمة المصطلحات الفنية ، أو العدول عن ذلك والاكتفاء بنقل الكلمات السنسكريتية إلى حروف صوتية مع بقائها ألفاظاً هندية ؟ لقد اصطنعوا الطريقتين ، وتوصلوا إلى أقل ما يمكن من التفاهم الضرورى بالالتجاء إلى المفردات التاوية ، على أنها أقرب اللهجات الصينية القادرة على إيضاح الأفكار الهندية . ومع ذلك فكان الفارق شاسعاً بين التحرر بحذف الكارمان أو إلغائه ، وبين عدم العمل (وُوى) الخاص بلاوتسيه ؛ وظلت « دارما » و « فا » فكرتين متباعدتين من القانون ؛ كما كانت ترجمة سماوى بالسكون لا تدل على التركيز الذى يهدم الشخصية . فهذه المقارنات تفتح لنا مجالاً متشابكاً لدراسة فلسفية مقارنة ، وتقودنا إلى الاعتراف بأن الحلول الهندية الخاصة بمشكلة الخلاص لا يمكن أن تدرك فى أى وسط آخر .

وفي رأينا أنه إذا كانت البوذية الأصلية قد تمت الخلاص ، فإن البوذية الصينية قد بحثت عن السعادة الأبدية ، وإذا كانت الأولى قد سارت وراء مرشد فإن الثانية كانت على استعداد لتبجيل كائنات فوق الطبيعة . والواقع أن الشعوب الصفراء قد قبلت أميتاريوس ، وأفالو كيتسقارا — الذى تحول إلى الآلهة كوان يين — ومانجوسرى ، بشغف أكثر من قبلها الساكيامونى ، لأن هذا كان رجلاً رغم صبغته الأسطورية .

قد يكون هذا التنويه صعب الإدراك بأن الصين قد قبلت البوذية حتى بعد تكونها تكويناً تاماً ، ولكن لم يكن من ذلك مناص ، لأن الأصل وصل إلى الصين قطعة قطعة حسب هوى الرحالين [الحجاج] والمترجمين ، ولم يقدم إليهم كتلة متناسقة من التقاليد الأصلية ، ولنصف إلى ذلك أن القوانين الدينية الصينية قد وضعت فى أوساط مختلفة متباينة خلال ثمانية قرون ، من القرن الثانى إلى العاشر بعد الميلاد .

ولقد عاشت عدة مدارس على أساس نظريات عقيدية مرتكزة على تقاليد هندية مميزة ؛ ومن ذلك أن سان لون (باليابانية سان رون) يطابق فكرة مادياميكا (ناجارجونا وأرياديفا) ؛ والتشينج — شى (باليابانية جوجتسو) ، وهى نظرية الساتياسدئ حسب رأى هارى فارمان ، تطابق المذهب المحافظ الخاص بسوتران تيكا ؛ واليو ، وهى نظرية الآييدار ماكوسا (باليابانية كوشا) ، توازى الواقعية السارفاستيقيادين ؛ والفاسيانج (باليابانية هوسو) تطابق المذهب المثالى لفيجنا ناقادين ؛ واللو (باليابانية ريتسو) تطابق الفينايا ، وهى مجموعة النظم .

لكن أقواها أثراً كانت تلك التى ظهرت فيها أكثر من غيرها السيطرة الصينية . ونذكر فى مقدمتها التشينج — تو (باليابانية جودو) ، وهى عبادة

انتشرت بين الشعب ، ووجهت إلى بوذا نصف إيراني هو أميتابها ، أى النور
اللانهاى سيد فردوس الغرب . ويلها التيان — تى (باليابانية تندى) ، وهى
تفسير للسادر ما يونداريكا ولماها براچنا پاراميتا ، وقد أخذت هذه العبادة اسمها
عن دير صينى بحث فى منطقة تشيكيانج ، وهى تمجد القيروكانا .

والهوايين (باليابانية كيجون) ، التى نص كتابها الأسمى الأساسى هو
الأفاتامساكا ، تقوم على نذر النفس لما نجوسرى ، وتتخذ أساسها فى اللوتى شان ،
وهو جبل ذو خمسة سطوح يُحجُّ إليه لشهرته . والتشان (باليابانية زين) ،
وقد اتخذت مركزها أيضاً على جبل يسمى لو شانج ، وتسير على أنظمة متصلة بالديانا ؛
وأهم مميزاته رجوع المرء إلى نفسه ، والصمت ، وعدم التأثر بشيء . وكبار الرسامين
الصينيين واليابانيين مدينون بوحيمهم إلى تربية الرجوع للنفس التى نهجتها شيعة
هذه المدرسة ، والتى يمكن أن تجمع بين التاوية ومبدأ الطبيعة . وأخيراً ، نرى
التشينيين (باليابانية شنجون) وفقت بين الخرافات الأهلية وعبادة سيفا
وكرشنا ، وبين الحركات (آزانا ومودرا) وبين الصيغ (مانتارا ودارانى)
ويوجا .

وقد أفادت الصين البوذية بفضل عدد رهبانها وراهباتها الكبير ، ثم نشرتها
فى جزيرة كوريا وفى المغول وفى اليابان ، لكنها لم تستطع إنجاب حكماء قادرين
على إضافة شيء جديد إلى التفكير البوذى . فهل نسلم على نقيض ذلك بأن
البوذية هى التى جاءت بثروة جديدة للعقلية الصينية ؟

لقد أضافت إليها شيئاً قليلاً بلا شك ، وذلك عن طريقين : الأول هو أنها جعلتها
تتقبل شيء من الوداعة ما تتحمله من الآلام بحكم وحدتها الكبيرة وحياتها العامة ،
والثانى أنها عملت على إقناع العقول بروح النفعية الاختيارية المتساحمة التى كانت
الصين أول من انتفع بها ؛ وذلك بالثناء على الديانات الثلاث ، أى الكونفشيوسية

والتاوية والبوذية ؛ واعتبارها كلها ديانات شرعية ؛ ومع ذلك فإن أنصار الديانتين الآخرين لم يقدرُوا لها ذلك .

لقد اعتبر التاويون بحق أن البوذية قد انتحلت مذاهبهم الدينية . ذلك لأن البوذيين وجهوا عقائدهم وزهدهم في اتجاه مشترك ، مقدميها طوعية على أنها صورة ثانية من العقائد والزهد التاوي . ونكرر هنا أن الأفكار الهندية قد اتخذت لنفسها تعابير ومصطلحات عن زعماء التاوية . كذلك البوذيون قد شعروا أن أشياع لاو و تشوانج قد انتحلوا تعاليمهم ؛ هؤلاء الأشياع الذين لم يكونوا كنيسة إلا بالاعتداء بطائفة ساكياموني في تعاليمهم أيضاً ، والذين زعموا أن طائفتهم الجديدة لم تنشأ إلا عن تبشير لاو و في بلاد الغرب . لكن اتفاق هؤلاء وأولئك لا يمكن أن يكون إلا سطحياً ؛ ذلك لأن الأوائل يعتقدون فكرة صوفية الحياة ، والآخرون يسرون على نظام التعصب لما ضد الحياة .

وكان سوء التفاهم أشد وأظهر بين الأدباء والبوذيين . فقد أخذ الأوائل على الآخرين أنهم شيعة أجنبية ، وأنهم يتخذون شدة الزهد تعلقة لتبرير الكسل وعدم الاكتراث بالدولة واحتقار الأسرة ؛ وهذان المأخذان الأخيران لا يمكن مقاومتها ، بل يعتبران حاسمين . ذلك بأن الكونفشيوسية تريد سياسة وأخلاقاً لهذا العالم ، لا إخلاصاً سماوياً ؛ أما تقديس الأجداد فهو حجر الزاوية للصرح الاجتماعي . وقد جاء في التماس « فو » الأول المقدم إلى الإمبراطور في سنة ٦٢٤ م ، كما جاء في الهجو الصادر من هانيو سنة ٨١٩ م ، ما يدل على مقت رجال السياسة النفعيين المحافظين للتصوف الذي اعتبروه عجيباً لا يتفق مع العقل ، ومخالفاً للأخلاق .

فلم يكن ممكناً تجنب الاضطهادات التي كانت تقوم ضد البوذية من وقت إلى آخر ؛ وما كان لهذا الدين أن يزدهر إلا إذا أيدته ملوك إما متسامحون جداً أو نصف معتقدين له ، أو من الذين يعتقدون في الخرافات والأساطير . وهكذا

كانوا غالباً أفراد الأسر الملكية التي من أصل أجنبي . ومع ذلك ، فقد كان عهد أسرة تانج (سنة ٦١٨ م — سنة ٩٠٧ م) من أظهر عهود البوذية الصينية رغم انتظامه ؛ ولكن منذ الأمر الملكي الصادر في سنة ٩٥٥ م ، لم تستطع هذه الطائفة أن تمتد إلى ما وراء حدود ثابتة ؛ وإذا كانت ظلت قائمة ، فالفضل في ذلك يرجع إلى عقيدة الكارمان التي تشملها ، والتي أتاحت لها أن تتناسق مع عبادات الأجداد ، وكذلك لأنها جاءت للشعب الجاهل بعدد كبير من الوصفات السحرية العجيبة التي ترجع إلى أصل هندي ؛ وإذن ، فلم تكن البوذية للصين مبدأ أساسياً لحضارتها كما كانت بالنسبة إلى اليابان .

٩ - فلسفات نهاية العصور القديمة

والعصور الوسطى

لم تُظهر الروح الصينية خلال العصور الوسطى والعصور الحديثة خصباً نظرياً يمكن مقارنته بذلك الذى ظهر فى المدة من القرن الخامس إلى الثانى قبل الميلاد .
ففى خلال الفترات التى مرت بين الأسرات الكبرى - هان (٢٠٦ ق م - ٢٢٠ م) ، وتانج (٦١٨ - ٩٠٧ م) ، وسونج (٩٦٠ - ١٢٧٦ م) ، ومينج (١٣٦٨ - ١٦٤٤ م) - فى هذه الفترات ، حدثت انقلابات وفوضى وحروب ، فوقف استمرار الثقافة الفكرية ؛ لكن العوامل الدينية والعقلية ، التى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من التراث المشترك ، استمرت خلال عصور التاريخ فى البحث عن توازنها ، ولنضيف إلى ذلك ، أن كل أسرة كانت تواقعة إلى إدخال روح جديدة فى مذهب المعرفة والأخلاق أو نظامها ، وفى الأنظمة السياسية .

لقد ضمنت أسرة «هان» للإدارة هيكلاً قوياً مؤسساً على الأنظمة والمذاهب الكونفشيوسية ، وهذه الأنظمة قد قامت على ثلاثة مبادئ أساسية ظهرت متانتها على مر الزمن . وهذه المبادئ نجدها فى ثلاث مذكرات مقدمة من تونج تشونج شو (١٧٥ - ١٠٥ ق م) إلى الامبراطور وُو - تى ، الذى وضع دراسات واختبارات ترمى إلى إختيار الموظفين من بين الأدباء .

والمعروف أن مؤلف هذه الوثائق الثلاث ، هو أدق وأوثق مفسر للمذهب الكونفشيوسى ، ولأحكامه الخاصة « بتشوين تسيو » أهمية عديمة النظير .
ويبدو لنا أنه يتقرب إلى التاوية أكثر مما نظن ، إذ يعتبر أن تين كى ، وهو نفت الحياة الصادر من السماء ، أهم وأكثر أساسية من اليين واليانج ، ومن السماء

والأرض . وباحتجاجة بأن التاوا أصله من السماء ، قد جعل العقيدة التاوية خاضعة للكونفشيوسية ، وهو يسير على نفس هذا النمط عندما يؤكد أن الطبيعة ليست خيرة ولا شريرة ، بل إنها تصير خيرة بالثقافة .

وقد ظهر في نفس هذا العصر ، فمجد عصره به ، سى - ماتسين ، وهو في مقدمة المؤرخين الذين عاشوا في وسط يختلف كل الاختلاف عن وسط الغرب الحديث ، ولذلك اعتبرت ترجمة مؤلفاته ، التي قام بها الأستاذ شافان ، أساساً للتعالم الأولية الخاصة بالعلوم الصينية الأوربية ، كما يجد تاريخ الفلسفة الصينية القديمة في هذه المؤلفات أدق الأسانيد وآكدها .

ثم جاء يانج يونج (٥٢ ق م - ١٨ م) فأكمل مؤلف الشى كى ، الذى وضعه سى - ماتسين ، وألف كتاباً في العرافة يشابه ال بي كينج ، ويتصل أيضاً بالتاوية بأنه يجعل الين واليانج مشتقين من مبدأ خفى أصيل « عند ما تضى السماء بقوتها جميع الأشياء ، هذا هو ما يسمى يانج ، أما الشى الذى لا شكل له والمحيط بالظلمات ، فهو الين ، والخفى هو الذى يعرف وحده هذا وذاك » . ألا نطن ، حين نسمع هذا ، أننا نسمع التاوى « هوى - نان تسيه » ، حفيد مؤسس أسرة هان ، مؤكداً وجود ما لا شكل له قبل ما له شكل ؟

وهنا يأتى مفكر وحيد في بلاده ، مفكر أصدر فيه « فورك » حكمه قائلاً : « إنه هجاء مثل لوسيان ، ومفكر قوى مثل فولتير » ، وكان أيضاً مادياً ، ومع ذلك كان نخب الوحي كأبيقور ولوكريس ، هذا المفكر هو وانج تشونج (٢٧ - ٩٧ م) .

لقد كان يمتاز بصفة غريبة جداً ، وهى أنه لم يكن نصف كونفشيوسى ولا نصف تاوى ، بل لا هذا ولا ذاك . وقد اتهم « كونج تسيه » بما اجترحه هذا النقد السليم ، وأعلن أن فكرة ما فوق الطبيعة ، التى كان يحترمها الحكيم العظيم ، خطأ

وضلال ، كما رفض التاوية والتصوفية الخاصة بلاوتسيه .

إذن ، ماذا كانت فكرته الخاصة ؟ كانت واحدة مادية^(١) عليها غشاء من الثنوية في النظام الطبيعي . إنه اعتبر سائل اليانج مساوياً لمادة القبة السماوية في الجوهر ، وسائل الين مساوياً كذلك لمادة الأرض ؛ فاليانج لا يشعر ولا يعمل ، وهو تلقائي ، إلا أنه يكتسب المقدرة على التفكير باتصاله اتصالاً مؤقتاً بالجسم ؛ أما الموت ، وهو مثل الميلاد ، فإنه يعيد هذين العنصرين إلى حالة عدم الإدراك ؛ ولا وجود للروح ، ولكن هنالك قضاء وقدر يجب تقبله ؛ وليس من حياة أخرى ولا آلهة ، فلا يجب أن نخشى شيئاً ، بل علينا المعرفة .

حقاً ، إنه كان أستاذاً طريفاً مبتكراً في آرائه أكثر مما يجب وينبغي ، وذلك ما لم يشجع على تكوين مدرسة له .

وإنه ، لم يصل السارقا كاس في الهند ، ولا الشكاك أو الماديون أو الطبيعيون في عصرنا ، إلى هذا الحد البعيد من نقد النصوص والآراء ، ولا إلى هذا المدى من التفكير الحر .

أما المدة أو الفترة التي تلت عصر الهان ، وكذلك عصر التانج ، فقد كانت من حظ التاوية .

لقد جاء كوهونج (پاو — پوتسيه) فشايح التاوية ، ولكنه وفق بينها وبين مبادئ الأدباء . « إن التاوية هي أصل الكونفشيوسية ، والنهاية أو الغاية التي ترمى إليها التاوية هي الكونفشيوسية فالكونفشيوسية قادرة على الإدراك ، لكنها تهمل الذاتي » — هذا هو السر العميق الذي يستخلص منه ، من يستطيع إدراكه ، وحيّاً أكثر قوة من الطقوس والأوامر الإدارية . وها هو

ذا تعبير مساوٍ لهذه الفكرة : « التاؤو يحوى فى نفسه السماء ويشمل الأرض » ،
وذلك بالرغم من أن القدماء لم يتكلموا إلا عن هذا الزوج الكونى .

والواقع أن التاوية شكل الأشكال وصوت الأصوات ، فالذى يعرف الواحد
(الله) ، يعرف كل شىء . ومع ذلك ، فإن كوهنج يعترف بأن دراسة الكتب
ضرورية للأدباء ، وإن كانت تعتبر فى المرتبة الثانية . ومن جهة أخرى ، فإنه كان
يعتقد ، كما كان يعده أنصار شيعة فى العصور الوسطى ، أن الحقن بالزنجفر الذهبى
يساعد على التقدم الروحى ، فضلاً عن إطالته للحياة ، وأن مفعوله الكيمى يعيد
نسبة التكافؤ بين اليين واليانج فى الجسم الإنسانى .

وبديهى أن مثل هذه التاوية الممتازة بكاملها ، فضلاً عن شمولها - على
طريقتها - لأهم عناصر الثقافة الصينية ، كانت جديرة بأن تنتظم وتناسق . وقد
عرفت ، عن مذهب الأدباء المحافظ ، كيف يستطيع أحد الأحزاب أن يكون
نفسه كدولة ، كما عرفت عن الدين أو المذهب البوذى كيف يمكن أن تقوم سلطة
العقيدة والنظام المناسب فى دين من الأديان . لقد نقل التاويون هذا النموذج وذاك ،
دون أن ينجحوا فى هذه التجربة المزدوجة .

من أجل ذلك ، لم تستطع الطائفة ، التى أسسها فى القرن الأول من المسيحية
« تشانج تاولنج » فى سيت شوان ، أن تكون أسرة ياپوات تاويين ، إلا لزمى
جد محدود .

ففى عام ٧٤١م قام مجهود جديد فى سبيل توضيح مذاهب ، أو تحقيق مطامح
سياسية ؛ فقد نالت الطائفة تصريحات من الإمبراطور « مانج هوانج تى »
بتأسيس مدرسة تاوية لتخريج رجال للمناصب الإدارية ، أسوة بالكونفشيوسيين ،
ولكن هذه المدرسة لم تعش أكثر من اثنين وعشرين عاماً .

ولم يكن من المحال جمع الأدب التاوى ووضع فى صيغة قانون ، كما كان

لمجموعة النصوص البوذية، وقد شرع في ذلك منذ القرن الثامن، بيد أن المجموعة الحالية في شكلها الكامل لا ترجع إلى عهد سابق للقرن الخامس عشر. فالتاريخ النقدي للفلسفة الصينية لم يبدأ في وضعه إلا حين شرع في دراسة الألف والأربعمئة وأربعة وستين كتاباً، التي وضع فهرسها الأب فيجير بمعرفة علماء أوربيين في العلوم الصينية، أو على الأقل بمعرفة باحثين صينيين ويابانيين ملمين بالطريقة الأوربية.

هناك لا يجد إلا شخصيات شهيرة جداً؛ لا بغرابتها، بل بما اشتركت فيه من الصفات. مثال ذلك أن تان تشياؤو، وهو أشهر تاوى في التاريخ، قد عاش في منتصف القرن العاشر، وعُرف مثل غيره بغرابة أعماله وأطواره، ولكنه يشبه كثيراً كوهونج. ومن أهم أعماله البيان الذي وضعه عن تغيرات التاوو. لقد كان أولاً فراغاً، ثم أصبح روح العدم، ثم سائلاً دائماً متصلاً بالوجودات المختلفة. والموهبة التصوفية تعود تفسير سيراً عكسياً في هذا الطريق؛ وذلك يجعل الأشكال المختلفة للوجود مرتبطة بالسائل، والسائل مرتبطاً بالروح، والروح مرتبطة بالفراغ. وهذه النظرية تشبه التناسخ الهندي، وإن لم تتخذ تشاؤمه اليأس.

ويوجد مظهر جديد للتأثير البوذي يبدو في الدور الذي نُسب، منذ ذلك الوقت، لفكرة الثواب الأدبي والعقاب الأدبي أيضاً، هو تطبيق ذاتي للجزاءات المستحقة، تطبيق مصطبغ بالبساطة الشعبية: كذا من السنين أكثر أو أقل في مصيرنا، كذا من السعادة أو الآلام، هو حساب للذات والآلام يذكرنا بمذهب بنتام، ونجده معروضاً بوضوح في «كتاب الثواب والجزاء» (أول السونج).

لقد زعموا كثيراً أن التاوية قد فسدت بمزاولتها للصنعة أو الكيمياء وهجرها

للتصوف ، وأنها فقدت بنوع خاص قوتها النظرية ، وقوتها الأدبية والاجتماعية ،
باتصالها بإلهامات غريبة عنها .

*
* *

أما أسرة سونج ، التي قاومت البرابرة إلى أن سقطت تحت نير المغول
(٩٦٠ - ١٢٧٩ م) ، فقد كان عصرها عصرًا ذهبيًا ، بلغت الفلسفة الذروة
فيه . إنها هي التي أنجبت ، خلال العقدين الثاني والرابع من القرن الحادي عشر ،
مجموعة من المفكرين المبتكرين الذين تميز بجهود لا تباين فيها ولا اضطراب ،
كتلك الجهود التي عرفناها عن معاصري كونفشيوس وخلفائه المباشرين ، بل
مهدوا للفلسفة المحافظة العظيمة التي ظهرت في القرن الثاني عشر ، واعتُبرت
تجديدًا للكونفشيوسية .

وبالرغم من اتفاق غالبية العلماء اتفاقًا عامًا ، قد شهد هذا الوسط معارضات
شجعت على النقد ، فالوزير « وانج - نجان شي » (١٠١٢ - ١٠٨٦ م) ،
الذي امتاز ببغضه الشخصي للأدباء ، والذي دافع عنه المؤرخ الشاعر « سي -
ما كوانج » المتوفى عام ١٠٨٦ م ، قد زعم أنه أسس على كتاب الطقوس القديمة
(تشولى) إلهام نظريته في اشتراكية الدولة ، كما أنه أكد أن المصائب الطبيعية
أو الاقتصادية التي كانت عام ١٠٦٩ م ، والتي حدث عنها أزمة ضمير شبيهة بما
حدث في القرن الثامن عشر ، حين وقوع كارثة لشبونة ، لا تقع تبعثها على
الإمبراطور . إن هذا الإنكار للعلاقة الضرورية التي أكدت منذ أقدم العصور
بين النظام الطبيعي وسلوك العاهل ، قلب العقائد الأساسية رأسًا على عقب .

وقد انتهزت طائفة الأدباء فرصة الشيوعية لهدم أثر ذلك المجدد قبل وفاته بعام ،
ومع ذلك ، فإنه يستدل مما تقدم على أن مشكلة الطبيعة قد وضعت عمليًا بمثل
ما ورد نظريًا .

وفي مقدمة المفكرين الممثلين للتقاليد ، نذكر شاو و يونج (١٠١١-١٠٧٧م) فقد جعل الطبيعة خاضعة للروح ، بأنها معبرة عنها . وتفكيره في الي كينج جعله يعتقد بوجود مبدأ أولي هو « تي كي » تنشأ عنه جميع الحركات السماوية ، أي الين واليانج ، ثم العناصر الثمانية .

أما معاصره « تشو توني » (تشوتسية) الذي عاش في القرن الحادي عشر ، فقد أعمل فكره في نفس هذا النص (الي كينج) ، فرد له فهمه الصحيح الذي فُقد منذ مانسيوس ، على ما جاء في رأى « تشوهي » عن هذا المعاصر . وقد لجأ إلى بعض التعابير الخاصة بالعراقة وتعرف المستقبل ، على ما كان معروفاً للوثنيين القدماء ، لإقامة المذهب الطبيعي « مينج لي » على أساس حكم مأثورة تشبه حكم شاو و يونج : «المبدأ الذي لا يعين بفصل من الفصول» ، هذا هو المبدأ الأساسي . وليس معنى هذا ، كما رأى التاويون ، أن الوجود يخرج من العدم ، بل المعنى هو أن المبدأ الأول لا يمكن تحديده ، وليس منعزلاً عن العالم بسموه ، فهو إذن متصل به ؛ وهو يحدث اليانج بحركته ، ويحدث الين بسكوته ، وهذان هما الوجهان المتناوبان . ويستخلص من ذلك خمسة عناصر ، وخمس نقشات ، ثم الجنسان . وفيما وراء الخير والشر ، وهما ضرب العمل الإنساني ، يتجلى القديس قوياً فعلاً بكونه قدوة ومثالاً ، لأن النهاية القصوى للحقيقي ، تطابق النهاية الصغرى للفعال .

تلك هي التعاليم الرئيسية التي تلقاها الأخوان تشينج (تشينج هاو و ١٠٣٢-١٠٨٥م ، وتشينج إي ١٠٣٣ - ١١٠٧ م) من أستاذهم تشانج تسيه وأولاد أخيه .

لقد حل نظام واحد محل ازدواج المبادئ القديمة أو ثنويتها ، فبدا الكون الصغير والكون الكبير متجانسين . وهكذا ، وُضعت فكرة تشانج تسيه (١٠٢٠-١٠٧٦ م) ، الذي تذكرنا نظريته الخاصة بالتماثل المطلق بشيلينج أما فراغه

الأكبر فهو الكمال الإلهي ، الذي هو مرجع الكائنات الروحية ؛ فهو يتسع أو ينكمش ، وينخضع أو يتوق إلى اتخاذ الصورة .

وفي خلال الثلثين الأخيرين من القرن الثاني عشر ظهر تشو - هي (١١٣٠ - ١٢٠٠م) ، فجمع ووضح وفسر ، فكان شأنه شأن القديس توماس في الغرب ، أو سانكارا في الهند . لقد تلخص التعاليم التي وضعها فريق العلماء والحكماء الذين ملأوا القرن السابق ، كما قام في ميدان التاريخ بمثل هذا العمل في كتابه الموجز لمؤلف سي - ما كوانج ، وهي محاولة فيها من التناقض قدر غير قليل .

لا غرابة إذن ، إذا حاول الأدباء مواجهة « تشو - هي » بأمر من الإمبراطور ينج تشونج يمنعه من تناول مؤلفات القدماء بالشرح والتفسير ، خشية أن لا يكون أميناً في عمله .

ولقد كان حزب المحافظين من الأدباء بعيد النظر ، إذ ألقى على مؤرخ فلسفة السونج درساً في النقد . وكان علم ما وراء الطبيعة ، الذي قدمه تشو - هي ، ليس إلا مراسم كونفشيوسية غيرت إلى ميتافيزيقية غنوصية .

وربما جاز الشك في أن النظام الاجتماعي الكوني أصبح أكثر فاعلية من جراء ذلك ؛ فالأستاذ الكبير كان عالماً بما يريد حين تجنب تحويل مبادئ مذهب الخاصة بما وراء الطبيعة إلى عقائد ثابتة ، مهما كان رأينا إذا نظرنا إلى عمله باعتباره من أعمال مصلح أخلاقي مدرك لمهمته .

وهناك ظاهرة مزدوجة مسيطرة على الدور الذي لعبته فلسفة السونج في الثقافة الصينية : فبعد أن كان « الي كينج » كتاب تنبؤ بوساطة القدر ، أصبح بفضلها نظرية للكائن وللمستقبل ؛ كما أن « اللي كي » تحول من كتاب الطقوس الكونفشيوسية ، في القرن الرابع إلى الثالث قبل الميلاد ، إلى نظام للعادات

المطلقة . وكانت النتيجة تجديداً عظيماً أكثر منه مشمراً ، أو على كل حال أقل إنسانية وأقل صينية من الكونفشيوسية القديمة .

وهذا مثل ، من أمثلة أخرى كثيرة ، للتطور النظرى ؛ الذى بدأ بالعبادة ، وانتهى إلى عقيدة هى عقيدة العقل وإعلاء شأنه .

وفى ما يلي موجز لمذهب تشو — هى . عدم وجود ، وبالمعنى الدقيق أقصى درجات اللاشئ (ووكى) وأعلى قمة للعظمة (تى كى) وهما مظهران للمطلق الذى هو فى الوقت نفسه متصل بالعالم ومنفرد عنه بسموه ؛ أى الروح والواقع فى آن واحد .

فهناك ، أسوة بالهند البرهمانية ، المطلق هو « أتمان » و « أكاسا » فى آن واحد ، أى جوهر كامل ونسق أو وزن عام . وهذا الوجود يكون عنه الحادث عن طريق شبه صور (لى) التى تعطى نموذجاً يشبه المادة (كى) وهذه الصور تذكرنا بالوجوس الأفلاطونى ، أكثر مما تذكرنا بالمفاهيم الأرسطية ؛ ولكنها أكثر مقاربة للداراما الهندية ، بأنها قوانين وذوات فى آن واحد .

وقد يقال من أجل ذلك إن الأفكار الصينية القديمة عن الدقة الطقسية (لى) أو عن النموذج المثل (فا) ، قد تحولت إلى قوة تطورية . أما المادة التى تحمل فيها الصورة ، فإن اسمها يثبت أنها أقرب إلى النفثة منها إلى الهوى ، هذا النفثة الحيوية المنتشرة فى الكون .

وتحرك المادى بواسطة الصورى يودى إلى توازن اليانج واليين ، وهذا ما يساعد على تحقيق الأشياء جميعاً ، ولكن هذا التحقيق لا يكون إلا لمدة معينة ، لأن العالم يتكون رويداً رويداً ، ثم يفسد ، ثم يعود إلى التكون ، وهكذا دواليك .

وهذه الفلسفة الخاصة بالشرق الأقصى تذكرنا بسنة الرواقين الكبرى ، كما

تذكرنا بأيون في سوريا ، وبكالپا في الهند ، وتعيد حياة علم الكون البابلي الذي انبعث - أوحى - بدياتي ميترا ومانى . فالتضاء والقدر في هذه الفلسفة كامل ، والأعمال لا تنتهى ، كما هو الأمر في الفلسفة الهندية ؛ وليس فيها فكرة عن إله يغفر أو يخلص كما هو الأمر في آسيا الأولى . هى قدرية تعود وتكرر ، مختلفة تماماً عن القدر أو المصير الفردى ، الذى كان يفرضه فيما مضى أمر سماوى ؛ هى فلسفة تختلف كل الاختلاف عن السرور التاوى الذى كان يميل إلى المعين النقى الدائم الفوران .

فهذه الكونفشيوسية تبتعد عن الفلسفات القديمة ، كما أنها تبتعد كذلك عن المهايانا والهيذايانا ؛ ذلك بأن الإلهامات الهندية قد غيرت أو عدلت الأفكار الوطنية ، بل وآثار الغرب البعيد .

والأخلاق عند تشو - هى خاضعة لعلم الكون ، كما هى كذلك عند فلاسفة القرن الحادى عشر الميلادى . فهى ترمى إلى معرفة التطور الطبيعى ، وإلى التوفيق بين المتناسقات فى العالم دون أن تطالب للفرد بالدوام ؛ هذا هو المثل الأعلى العملى الذى تمسك به هؤلاء المفكرون كالرواقيين لدينا . وإذا قدرنا أن الخير هو مجرد تفهم الحقيقة ، اتضح لنا أن تشو - هى يتفق مع المذاهب البوذية والتاوية على السواء .

ولم يكن علم ما وراء الطبيعة مطابقاً لتقاليد الأدباء ، لكنه تركز وأخذ مكانه سريعاً فى الأوساط المحافظة ، برغم ما لقيه من مقاومة واعتراض ؛ حتى إنه ما جاء عام ١٢٤١م ، حتى أخذت اللوحة الممثلة لهذا الفيلسوف مكانها فى معبد كونفشيوس . وبديهي أن تشو - هى تجنب أن يعارض الطبيعة بالعقل ، فكان يبدو أنه يسير طبقاً للتقاليد ؛ وكان يقول بأن الطبيعة (سينج) ، كالقدر (تينج) ، منسوبة إلى الإنسان بأمر السماء . « لو لم تكن لنا روح لما كان لنا طبيعة ،

والعكس بالعكس» ؛ ومن ثم أهمية البحث العقلي عن الأسباب . ومما قاله أيضاً :
« إن التأوؤ لا ينبغي أن يُبحث عنه خارج النظام الطبيعي » ؛ وهذه صيغة ترفض
التصوف الذى يطرد العقلية^(١) ، وتشبه صيغاً كثيرة للفيلسوف سبينوزا .

وهذا المذهب العقيدى الخاص بالتمائل التام ، الذى كان سائداً فى القرنين
الحادى والثانى عشر ، قد وُجد لدى معارض لتشو — هى ، وهو « لو — سياج
شان » (١١٤٠ — ١١٩٢ م) : « العالم هو قلبى وقلبي هو العالم » (راجع
الأوپانيشاد) : « وشئون العالم الداخلية هى شئونى الداخلية بالذات ، والعكس
بالعكس » ؛ وهذا ما يكاد يطابق حرفياً اعترافاً صدر من مارك — أوريل .
فامتلاك العقل يجعل الإنسان مالِكاً لكل شئ ؛ ومع ذلك ، فما يكون لنا أن
نفسر هذا المثل بأنه مثالية عليا حسب الفيجنانا قادين ، أو حسب رأى
الفيلسوف بركللى .

وآخر الفلاسفة الصينيين الكبار هو « وانج يانج — مينج » . وقد كان
حدسياً تاوياً بين الكونفوشيوسيين ، كما كان يمتاز أو يتميز بالتصوفية العقلية .
وبديهى أنه كان يبحث عن الحقيقة فى الروح ، لا فى بحث الكائنات ، ولكنه
كان يقول : « حيثما توجد فكرة يوجد شئ ؛ فالطبيعة هى الخير الأسمى ، فلنعد
إليها » . ولم يفعل ذلك هرباً من الواجبات الدينية ، كما فعل أنصار لاووتسيه
وبوذا ؛ بل كان غرضه ، على النقيض من ذلك ، التوفيق بين السلام الداخلى
والسلام فقط . قلّيس من مجرد المصادفات أن « وانج يانج مينج » أخذ يبحث
عن التوازن فى الروح الحرة ، بعد أن وسوس له « تشونج يونج » بفكرة الموقف ،
الوسط ، ذلك بأن أنصار « ناجارچونا » كانوا يريدون التمسك بالطريق الوسط ،
فلم يريدوا تحقيق هذا الاستقلال الذاتى الذى هو الفراغ .

وقد تأثرت تقاليد كونفشيوس بالبوذية والتاوية ، واعتراها الاضمحلال . وكان مما أدى إلى جعلها جدية تمسكها بالنزعة المحافظة التي أصبحت بعيدة عن الشك والإنكار يوماً بعد يوم . أما الآن ، فقد هجرتها الإمبراطورية الصينية ، لأنها لم تدعم بقوة روح الثقافة الأهلية التي وقعت تحت نير أوربا أولاً ، ثم اليابان الأحدث منها عهداً في المدنية ، فأخذت عنها الروح الوطنية .

ومن آراء الفيلسوف العصري سوهو (هو — شيه) أنه يجب على مواطنيه هجر سيطرة « كونج تسيه » والتخلص منها ، للبحث عن توجيهات أخرى لدى بعض قدماء المفكرين ، من أمثال موتسيه^(١) . فهل هذا نكران للجميل ، أو هو فكر ثاقب ؟

إنه ل يبدو لنا جلياً أن الصين كان لها حضارة عظيمة جداً ، لكنها لم تنجح في إيجاد طرق فعالة لاكتساح العالم : فلا علم الطبيعة ولا الحرب أثارا اهتمامها . وقد ظلت روحها متماسكة بنفسها ؛ بأن سيطرتها كانت واسعة النطاق منذ العصور السابقة للمسيحية ، فكانت كافية لإرضاء مطامعها السياسية وإرضائها ، وهذا ما جعل الصين لا تبحث عن أكثر مما في يدها .

ومن السهل علينا هنا أن نميز منطقياً بين فلاسفتها . إن هناك جدليين ومنطقيين جادين كثيرى العدد في الأوساط الصينية ؛ لكنهم عجزوا عن إعطاء الفكر دعامة يقوم عليها كالمقاييسية الأرسطية التي افترضت وجود مفاهيم عامة ؛ أو نظرية نقد المعرفة كتلك الخاصة « بديجناجا » و « دارما كيرتي » ، التي تدرك بين الأشياء صلات ضرورية بواسطة الفكرة أو التفكير . فمسألة التدليل الكونفشيوسية^(٢)

(١) هو — شيه : تقدم المنهج المنطقي في الصين القديمة ، شانغاي سنة ١٩٢٢ م .

(٢) ماسون — أورسيل : التدليل الكونفشيوسي ، مجلة تاريخ الأديان عام ١٩١٦ م ؛

الفلسفة المقارنة عام ١٩٢٣ م .

تربط شرطاً بشرط حسب ترتيب الأفعال ، ولا تعترف بأن الأفعال عادة ليست إلا تحريك الموجود . وقد دُرست علاقات أخرى مثلاً في مذهب موتسيه : كالتشابه والعلية ، ولكن لم تتبع فيها طرق قوية وشديدة مؤسسة على دعائم ثابتة . من أجل ذلك كله ، لم تملك الصين عالم الواقع كأوروبا ، ولا العالم الفوق الأرض مثل الهند .

وهناك أيضاً باقى العالم

لم نتوسع في بحثنا حتى نتناول ما لآسيا من أفكار وآراء كثيرة ، ولم يشمل كتابنا شعوبها جميعاً ، فعلينا إذن تبرير ما اصطنعناه من طريقة ومنهاج . لقد امتنعنا أولاً عن البحث في الإسلام ، لأن العمل الذى جعل هذا الكتاب جزءاً منه متمماً له ، عاج في قسم خاص الفلسفة العربية التى لا يمكن الفصل بينها وبين الفلسفة الأوروبية ؛ وفضلاً عن هذا ، فإن الأستاذ « إميل برييه » وضع بحثاً خاصاً بالتفكير في القرون الوسطى ، وفيه ذكر أئمة مفكرى الإسلام فيما يتعلق بصلاتهم بالفلسفة الدينية المسيحية^(١) .

ونذكر ثانياً أن بلاد التبت لم يكن لها إلا دور محدود جداً ، لا يجعلها جذبة بالذكر في هذا العرض الخاص بالآثار العقلية والروحية المحيطة والمجاورة للفكر الغربى . لقد امتدت البوذية إلى تلك البلاد في منتصف القرن السابع فأثرت في ثقافتها ، وما زال قانون هذا الدين البوذى مترجماً حرفياً إلى لغتها ؛ وبين نهاية القرن الرابع عشر ومستهل الخامس عشر (١٣٥٥ — ١٢١٧ م) أصلح الراهب « تشونج كايا » العبادة التى كانت مشوبة بخرافات تنترية ، وبمقتضى هذا الإصلاح أكد التجسد من جديد للقديسين والبوذى ساتقا والبوذا ، ومهد لشبه

(١) الفلسفة في القرون الوسطى ، تطور الإنسانية ، باريس عام ١٩٣٨ م .

بابوية الدلائل لاما ، الذى اتخذ لنفسه سلطة روحية مؤسسة على نظام الحكم الإلهي ،
والذى احترمه عدد كبير من الشعوب البوذية .

وهذه بلا ريب وقائع هامة ، ولكن العبادات التبتية ظلت محصورة في دائرة
فلسفة ما وراء الطبيعة الخاصة بالمادياميكا ؛ فتركزت في الهضبات الثلجية العليا
الساوية ، وكانت موضع تنازع بين سلطتين متنافستين : الهند والصين .

وقد يبدو أكثر غرابة أن نترك جانبا في دراستنا إمبراطورية الشمس المشرقة
التي كونت عبقريتها الخاصة ، بعد أن جمعت في بوتقة واحدة أهم عناصر المذهب
الإنساني الآسيوي . على أن الشينتو الوطني ، وهو عبادة الأرض الجزائرية
والشرف الحربي القديم ، قد انضم منذ القرن السادس بعد الميلاد إلى
الكونفشيوسية البوذية .

وهكذا ، نجد الروح اليابانية قد احترمت الطبيعة والروحية معا ، وبحمية واحدة
بحكم صبغتها الفنية

ومن الغريب أن اليابان ، التي ولدت من مجموع الحضارات الأوراسية ،
قد تأتى لها أن تستوعب بطريقة جذيرة بالإعجاب الثقافة الأوربية في القرن
التاسع عشر ، فكان من ذلك تأليف بين الشرق الغرب ؛ ومع ذلك ، فإن اليابان
لم تؤثر قبل الآن في أوروبا ؛ وبرغم اتساع معارفها العلمية ، فهي لا تزال تبحث
عن صيغة فلسفية طريفة خاصة بها .

وينبغي أن نضيف إلى هذا أنه لا يصح أن ننكر الآفاق البعيدة المحيطة
بأوراسيا : مثل أعماق إفريقيا ، والمحيط الهادئ الشاسع وما فيه من جزر تتجاوز
العد والإحصاء ، والقارات الأميركية التي كان يجهلها الجغرافيون قبل كولمب —
هذه الآفاق والجهات النائية التي كانت ، مع هذا ، دأمة الاتصال بالبلاد الشمالية

من أوربا بطريق إسلاندا وجريلاندا ، كما أنها كانت على اتصال بالمغول السيبيريين في ألaska بطريق خليج بهرنج^(١) .

وقد أشار فروبنوس إلى الصلات التي تربط رسوم النباتات ، التي تنبت على الأحجار التي اشتهرت بها روديسيا ، بالرسوم الأسبانية والفرنسية التي من نوعها .

وكذلك الفهم الحق لفن الزوج ولغاتهم يجعلهم قريين منا ؛ وبخاصة إذا راعينا واسطة الاتصال بيننا وبينهم ، وهي مصر القديمة .

(١) إن عبارة « الأمير ينديين » ، التي تستعمل للإشارة إلى أهل أمريكا الأصلاء ، نجد ما يبررها اليوم بشكل يختلف كل الاختلاف عن الخطأ الذي كان من كريستوف كولب ؛ فهنا درس اللغات يرى مقنناً أكثر من علم وصف الشعوب . والواقع أن سكان العالم الجديد ، الذي أطلق عليه هذا الاسم ، قد جاءوا بخاصة من آسيا ؛ مثال ذلك أن المغول ركبوا قوارب من الجلد وساروا بها على الشاطئ* من ألaska إلى المكسيك ، باحثين عن جو أكثر مناسبة لهم ؛ وكذلك الدرافيديون الأسبقون ، والنيجريتوم من أهالي أندمان ، والماليزيون الذين اكتسحوا أستراليا ، ثم انتقل الأستراليون إلى أمريكا ، وكذلك فعل الميلانيون البولينيون . (هدرليكا ، مؤتمر التأمريكين ، سبتمبر ١٩٢٨ م نيويورك ؛ ريشيه ، تجمع النقوش والآداب الرفيعة ، عام ١٩٢٤ م ص ٣٥٥ — ٣٤٢ ؛ علم وصف الشعوب ، عام ١٩٣٥ م ص ٢٩٥ ؛ دروس جبريل هانوتو عام ١٩٣٥ ؛ وراجع أيضاً مجلة مدرسة الشرق الأقصى الفرنسية بمدينة هانوي ، الأشهر الستة الأولى من عام ١٩٣١ م ص ٣٦ ، ٢٨٣ ؛ دي ميل ، « من كابل إلى اليوقاطان » مجلة الفنون الجميلة ديسمبر ١٩٢٩ م ؛ وليم كريستي ماك ليود ، حدود الهند الأمريكية ، لندن عام ١٩٢٨ م ؛ هنتز ، أشياء طقسية وعقائد وآلهة الصين القديمة وأمريكا ، عام ١٩٣٦ م . ولا تنس أيضاً بوشا ، مختصر في الآثار الأمريكية ، عام ١٩١٢ م) .

وهكذا تفسر بعض بقايا التأثيرات الصينية من وجهة الفن الجصى الموجودة على الشواطئ الأمريكية حتى بلاد الشيلي .

وهناك شبه عظيم بين الأواني الجنازية في الأمازون ، وقطع البرنز المصنوعة الخاصة ببلاد الهان ؛ ولنصف إلى ذلك عدة وجوه شبه بين الوقائع أو الظواهر الدينية : ففي المكسيك توزع الآلهة حسب أقسام الفراغ ، وهي فكرة تذكرنا باللوكاپالا في الهند والصين ؛ وكذلك نجد في البيرو التصور أو الفهم الشمسي للامبراطور أنكا الذي تقوم نظريته وسلطانه على نظرية الحكم الإلهي ؛ وأخيراً ، نرى الأسكيمو تشترك مع الصين في الفكرة التي تقول بمسئولية الزعيم عن النظام الطبيعي .

وكذلك الأنسولاند ، التي لا يمكن فصلها من الهند الصينية ، والتي اصطبغت
بالصبغة الهندية منذ ألف عام على الأقل ، نجدها قريبة من غينيا الجديدة التي
تشمل الآن أدنى نماذج الجنس البشرى .

وكانت أستراليا ، برغم ضخامتها ، وپولينيزيا برغم تفتتها إلى جزائر عدة ،
وسيلتين من وسائل الصلات بين آسيا وأمريكا^(١) .

لقد كان العالم دائماً وحدة ، على تنوعه وتشتته بين المحيطات ؛ ومما تكاثرت
العناصر ، فقد حدث أن تلاقت وتداخلت بعضها في بعض في كل الأزمنة تقريباً .
فكما أن « يونج » يعتبر أن كل روح هي النهاية الواقعية لعدم الوجدان المشترك ،
كذلك نستطيع أن نبحث في الأصداء التي تؤثر في وجداننا باعتبارنا جنساً
حديثاً أبيض ، فتجعلنا تتأثر بأبعد المحيطات عنا .

والواقع أن دراسة ما قبل التاريخ ، ودراسة الحضارات المنحلة ، لا تجعلنا
نجد فيها عقليات مختلفة كثيراً عن عقلياتنا . إن تصور العالم قد يختلف اختلافاً
بيناً هنا وهناك ، كما قد تختلف تعليقات أو تفسيرات الحوادث والأعمال ؛ ولكن
ما قبل المنطق يصبح مع هذا تخطيطاً شعورياً لمنطقنا العقلي .

وللروح الهمجية طابعها الإيجابي ، برغم أنها مقصورة على التصوف وما يتصل
به ؛ فهي تنسق وتستوعب مجردات مختلفة من علومنا ، ولكن عقلها يعمل فعلاً
حين يبحث في المتماثل ، ومن جهة أخرى ، فإن العالم الميتافيزيقي ، كالشاعر ،

(١) كرمجمل هاندى : مشاكل الأصول البوليفيزية (متحف الأسقف برينيس بهواى
عام ١٩٣١ م) — وكانت آسيا الجنوبية وآسيا الشرقية الجنوبية من أهم المراكز القديمة
التي ساهمت في تعمير العالم بأسره ، وفي رأى « ريفيه » أن هاتين المنطقتين قد أرسلتا
مهاجرين عن طريق البحر ؛ ولم يكن ذلك إلى العالم الجديد بطريق الأقيانوسية فحسب ، بل
أيضاً إلى الغرب في أوروبا وأفريقيا ، وإلى الشمال في اليابان ؛ (المجلة الآسيوية ، أبريل عام
١٩٣٣ م ، ص ٢٣٥ — ٢٥٦) .

يثبت فينا طرقاً للشعور والوجدان والحكم ، من شأنها أن تصل ما بيننا وبين
إنسان العصور القديمة وإنسان البلاد البعيدة أيضاً .

فإذا أردنا فهم طرزنا الإنساني بالبحث في حالة أقل الناس حضارة ، كنا
نفسر الغامض بالأغمض ؛ وإذا أردنا تفسير طرزنا الإنساني على أساس من
لا حضارة لهم ، أى البدائيين الفطريين ، كنا نفسر الغامض بالمجهول .

من أجل هذا وذاك ، هناك طريقة واحدة لإثبات دخولنا في الروح الإيجابية
الحقيقية ؛ وهذه الطريقة هي أن نترك للتاريخ مهمة كشف أنفسنا ؛ لأن التاريخ
المقارن عني جداً ، رويداً رويداً ، بالمعارف والمعلومات الخاصة بعلم وصف
الشعوب الخارجة عنه . فإذا أردنا جعل الأفكار البربرية المنحطة في متناول
إدراكنا ، وجب علينا أن نلجأ إلى وساطة التاريخ دون سواه . وإن عادات
الساميين — مثلاً — لا تساعد على تفهم العقائد الإسكندرية ، إلا إذا رأينا
المذاهب التي نقلتها الأفلاطونية المحدثه ، بعد أن جردتها ورفعتها إلى تراكيب
وصيغ منطقية ، ثم تركتها تراثاً للأفلاطونيين المحدثين .

وإن ربط « سامسارا » الهندية ببعض الأفكار الأوسيانية إن هو إلا مجرد
نظرة فكرية ، طالما لا نميز الوسيط الذي أصبح أحد عناصر الهندية ، في زمن ما
وبلد ما . إن تاريخ العالم هو محكمة العالم : والنقد الصحيح للعقل سيكون التاريخ
التام للفلسفة العالمية .

مراجع

- Bagghi (P.C.), *Le canon bouddhique en Chine*. Paris, Geuthner, 1927
 باجشي : القانون البوذي في الصين
- Bruce (J.P.), *Chu-Hsi and his masters*, London 1923
 بروس : شور هس وأساتذته
- Carus (P.), *Chinese thought*, Chicago; Open Court, 1907
 كاروس : الفكر الصيني
- „ *The canon of reason and virtue (Lao-tze's Tao teh king)*, chinese and english. Chicago, ibid, 1913
 نفسه : قانون العقل والفضيلة
- Chavannes (Ed.), *Les Mémoires historiques de Se-ma T'sien*. 5 vol. Paris, 1895-1905
 شافان : المذكرات التاريخية
- Dubs (H.H.), *The works of Hsüntze*. London, 1927
 دابس : مؤلفات هسن تسه
- Duyvendak (J.I.L.), *The book of Lord Shang*. London 1928
 دوفنداك : كتاب اللورد شاغ
- „ *Etudes de philosophie chinoise*. Rev philos., 1930
 نفسه : دراسات في الفلسفة الصينية
- Escarra (J.), *Le droit chinois*. Pékin, H. Vetch; Paris, Sirey, 1936
 اسكارا : القانون الصيني
- „ J.E. et Germain : trad. de Leang K'i-tchao : *La conception de la loi et les théories des légistes à la veille des Ts'in*. Pékin, 1926
 اسكارا وجيرمان : تصور القانون ونظريات المتشرعين قبل تسين
- Forke (A.), *Lun-Heng; Selected Essays of the philosopher Wong ch'ung*; Berlin et Leipzig, Harrassowitz, 1907
 فورك : لونج — هينج : مختارات من أبحاث الفيلسوف ونج شونج
- „ *Mé Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke* Berlin, Vg. Wiss. Verleger, 1922
 نفسه : ميتي ، الأخلاق الاجتماعي ، والمؤلفات الفلسفية لتلاميذه
- „ *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*. Hamburg, Friederichsen, 1927
 نفسه : تاريخ الفلسفة الصينية القديمة
- „ *Gesc. der mittelalterlichen chin. Phil.*, ibid. 1934
 نفسه : تاريخ الفلسفة الصينية في العصور الوسطى
- Franke (A.), *Das Confuzianische Dogma und die chinesische Staatsreligion*, 1920
 فرانك : العقيدة الكونفوشيوسية ودين الدولة الصيني
- Giles (H.A.), *History of chinese literature*. London, 1901
 جيلس : تاريخ الأدب الصيني

- Giles (H.A.), *Chuang Tzu, mystic moralist and social reformer*. London, 1889
 نفسه : شوانج تسو ، الأخلاقي المتصوف والمصلح الاجتماعي
 „ *Lao Tzu and the Tao tē king* (Adversaria sinica, III)
 نفسه : لاو تسيه وتاؤوتى كينج
 „ *Confucianism and its rivals*. London, 1915
 جيلس الكونفشيوسية وخصومها
 Granet (M.), *La religion des Chinois*. Paris, Gauthier-Villars, 1922
 جرانيه : الديانة الصينية
 „ *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris, 1919
 نفسه : الأعياد والأغاني القديمة الخاصة بالصين
 „ *Danses et légendes de la Chine ancienne*, ibid 1926
 نفسه : الرقصات والأساطير الخاصة بالصين القديمة
 „ *La Civilisation chinoise*,
 نفسه : الحضارة الصينية
 „ *La Pensée chinoise*. Paris, Evol. de l'Human. (Ren. du Livre), 1929 1934
 نفسه الفكر الصينى
 Groot (J.J.M. de), *The religious system of China*. Leyde, 1892-1921
 دى جروت : المذهب الدينى للصين
 „ *Universismus*. Berlin, 1918
 نفسه العالمية
 Grube (W.), *Religion der alten Chinesen*. Tübingen, 1908
 جرويه : دين قدماء المصريين
 „ *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig, 1902
 نفسه : تاريخ الأدب الصينى
 Hackmann (H.), *Chinesische Philosophie*. München, 1927
 ها كان : الفلسفة الصينية
 Henke (F.G.), *The philosophy of Wang Yang-Ming*. Chicago, Open Court, 1916
 هنكه : فلسفة وانج يانج — مينج
 Hiuen-Tsang, *Si Yu ki*. Trad. Beal. London, 1906
 هيويون تسانج ، سى يوكى
 I-Tsing, *Mémoire ...*, Trad. Chavannes. Paris, 1894
 اى تسنج ، مذكرات
 Liang Chi-Chao, *History of Chinese Political thought*. London, 1930
 لياي شى شاؤو ، تاريخ التفكير السياسى الصينى
 Le Gall (Stan.), *Le philosophe Tchou-hi*. Changai, 1894
 لوجال ، الفيلسوف تشو — هى
 Maspero (H.), *La Chine antique*. Paris, 1927
 ماسبيرو : الصين القديمة
 „ *Notes sur la logique de Moteu*. T.P. 1927
 نفسه : ملاحظات على منطق موتسيه
 „ *Le mot Ming*, J.A., 1927
 نفسه كلمة مينج
 Masson-Oursel (P.), *La Philosophie Comparée*, 1923
 مانسون — أورسيل : الفلسفة المقارنة

Masson-Oursel *La Religion chinoise*, dans l'Hist. des Relig. dirigée par le P. Gorce, Paris, Quillet, 1938

نفسه : الديانة الصينية

„ M. O. et Kia Kien-Tchou, *Tin Wen tseu*, T.P. 1914

ماسون أورسيل وكيا كين — تشو : بين وين تسي

„ *Le Yuan jen-louen*, J.A. 1915, 1, 299

ماسون أورسيل : اليوان بين لوين

Nanjio (B.), *Catalogue of the Chinese translations of the Buddhist tripitaka*. Oxford, 1889; édit. révisée (Takakusu, Watanabe), Tokyo, 1926

نانجيو : فهرس التراجم الصينية للتريتا كا البوذية

Pelliot (P.), *Autour d'une traduction sanscrite du Tao teh king*. T.P. 1912

بيلو : حولة ترجمة ساسكريتية للتا و تي كينج

„ *Meou tseu ou les doutes levés* T.P. 1918-19

نفسه : موتسي أو الشكوك المدفوعة

Reichelt (K.-L.), *Der chinesische Buddhismus*. Trad. all. Tubingen, Eher 1926

رايشلت : البوذية الصينية

Suzuki (T.), *A brief history of early chinese philosophy*. London, Probsthain, 1914

سوزوكي : تاريخ وجيز للفلسفة الصينية الأولى

Tchepe (le P.), *Heiligtümer des Konfuzianismus in K'ü fu und Tschou-Hien*. Ientschoufu, Kathol. Mission, 1906

الأب تشيب : معابد الكونفوشيوسية في كوفو وتشوهين

Thomas (E.D.), *Chinese political thought*. London, Williams and Norgate, 1928

توماس : الفكر السياسي الصيني

Tucci (G.), *Storia della filosofia cinese antica*. Bologna, Zanichelli, 1921

توتشي : تاريخ الفلسفة الصينية القديمة

Wang Tch'ang-Tche, *La philosophie morale de Wang Yang-ming*. Paris, Geuthner, 1936

وانج تشانج تشي : الفلسفة الأخلاقية لوانج يانج — مينج

Wieger (L.), *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*. Hien-hien, 1917

فيجره : تاريخ العقائد الدينية والآراء الفلسفية في الصين

„ *Les Pères du système taoïste*. Ibid, 1913

نفسه : المذهب الطاوي

„ *Le canon taoïste*, ibid, 1911

نفسه : القانون الطاوي

Wilhelm (R.), *Dchuanng dis das wahre Buch vom südlichen Blütenlad*. Iena 1920

فيلهم : تشوانج تسيه ، أي الكتاب الحق من الأرض الزاهرة الجنوبية

„ *Lia dis, das Bh vom quellenden Urgrund*. Ibid., 1921

نفسه : ليانسيه ، أي الكتاب الحق من المصادر الأولى

Woo kang, *Les trois théories politiques du Tch'ouen ts'ieou*. Thèse Paris, 1932

و كنج : النظريات السياسية الثلاث لتشوين تسي يو

Yuan (Chaucer), *Laphilosophie politique de Mencius*. Paris, 1927

يوان : فلسفة مانسيوس السياسية

Zenker (E.V.), *Histoire de la philosophie chinoise*. Trad. Lepage, Paris, Payot, 1932

زانكير : تاريخ الفلسفة الصينية

النتيجة العامة

إذا سئلنا عن السبب الذى من أجله كتبنا الصفحات السابقة ، قلنا إنه هو التدليل على أن التفكير النظرى الغربى قد عاش دائماً فى محيط فكرى متصل بالعالم بأسره ، فإذا عزلناه عن العالم تعرضنا إلى تفسيره تفسيراً سيئاً ؛ وقد أردنا أيضاً إرشاد الطلاب المفكرين إلى مواجهة مذاهب التفكير النظرى غير الأوروبية القابلة للمقارنة بأنظمتنا ومذاهبنا .

وبعد أن وجهنا القارىء التوجيه الأول ، سنترك له مهمة تقدير ما إذا كان الفكر الإنسانى كله قد اتسع عن الفكر الأوروبى ، الذى يبدو لنا جلياً أن طابعه جزئى . وسنمتنع على الأخص عن وضع مقارنات مثل تلك التى أشرنا إليها فى كتابنا الخاص بالفلسفة المقارنة ؛ كما سنمتنع عن المطابقة الزمنية الخاصة بالقرن السادس ق م ، وما يليه من عصور حتى يومنا هذا ، سواء فيما يتعلق بالسلالات الأوروبية أو الهندية أو الصينية ؛ وسنقتصر إذن ، على نتائج عامة بحتة .

كيف نستطيع أن نفسر التفكير الخصب الوحيد فى بابه ، الذى تم فى المدة بين القرن السادس والقرن الرابع ق م ، فى ثلاث مجموعات متعلقة بثلاثة مراكز من أهم مراكز الإنسانية فى العصور التاريخية ؟ كيف نفسره إلا بأنه ناشئ عن أسباب مشتركة قائمة فى جميع أنحاء أوراسيا ؟ وهى غزوات الهنود الأوربيين الحديثة فى اليونان وإيران والهند ، بعد أن كان أولئك الهنود الأوربيون قد تفقهوا بالحضارات السابقة من إيجية وسوميرية ودراقيدية ؛ واتصال الشرق الأقصى بعد بعد لام وسومير ؛ وحلول شعائر الخلاص محل الشعائر الطقسية القديمة .

إنه لجميع هذه الأسباب ظهر عصر السوفسطائيين ذوى نقد مرّ ، مهدوا السبيل

لفلسفات عقيدية قوية . ولقد كان حب الاطلاع متجهاً إلى الطبيعة ، ولكن الجدليين وجهوا الاهتمام إلى العقل الإنساني وركزوه فيه ؛ هذا العقل الإنساني الميال إلى تحويل الوقائع إلى ماهيات ، كما أن الكلام يرمز للأفكار أو للأشياء المعبر عنها بكلمات . تفسيران يرجع عهدهما إلى ذاك الوقت ؛ وهما التفسير اللغوي ، النحو ؛ والتفسير البرهاني ، ما وراء الطبيعة ؛ وكان هذان التفسيران متعلقين بمنطق واحد عادة .

هذا والطقوس في كل مكان كانت سابقة للفكر الخالص ؛ وقد عملت على إنماء العناية بالدقة والشكلية والفنية ؛ ولما كان المعروف عن الطقوس أنها ذات فاعلية مباشرة ، فقد حدت إلى عدم الاهتمام بالبحث عن الأسباب . ولكن عندما أصبحت الطقوس موضع نقاش وجدل ، وحين صاروا يفكرون فيها بدلاً من العمل بها ، تحول الدين إلى معرفة ، فمنذ ذاك الوقت نما الحدس العقلي ، وهو فلسفة عرفانية أحاطت فيها المعرفة الكاملة بالكائن المجرد ، وتركت من جراء ذلك الطقوس إلى الجهالة ، أو جعلت رمزية بحتة ، فلم الكون كان عن علم الآخر . فقد أرادوا الهروب من الطبيعي ، والوصول إلى الأدبي ، لضمان الوجود الدائم أو الحياة الآخرة للأموات .

وهكذا ، كانت أهم ثورة عقلية في العصور القديمة هي الطموح إلى إلهامات سرية أدت إلى تكون التصوف : أسرار ، وأوبانيشاد ، وأديان زرادشت ، وميتيرا ، وجينا ، وبوذا ، ويسوع ، وماني ، والتاوية — كلها تكشف ما وراء الموت فيما وراء التجارب المتعلقة بالظواهر . وقد انتصرت ثنوية الفن والحدس — وهما قطبا المعرفة — في معنيهما على تعارض العقل والعقيدة ، لكن هذا المظهر لم يبلغ غايته إلا في العالم المسيحي . فجميع المذاهب الفنية قابلة لأن تدرس ، سواء مذاهب الفكر ومذاهب العمل اليدوي ، لكن حدس الكائن لا يمكن الوصول إليه إلا

عن طريق من الفيض الإلهي . وقد كان أنصار يوجا وبوذا من جهة ، وتاؤو من جهة أخرى ، هم دون سواهم الذين وعدونا بكشف الحقيقة كاملة عن طريق مذهب فني غريب في بابيه حقاً ، إذ أنه يتطلب إفراغ الروح .

فشاهدة الفكر الإنساني في مجموعته يعلمنا أن التصوف والعقل يشتركان دائماً معاً ، أو يتكاملان إلى درجات مختلفة ، فليس هنالك أى مذهب يستند على مجرد التفكير المنطقي مهما كانت القوة المتخذة لتبرير اتجاه العقل ، كما أنه ليس هنالك أى مذهب يقتصر على الحدس ، إذ أن أساتذة الصمت أنفسهم ، يقضون وحدتهم النافرة في انتزاع تشتت الفكر والميل إلى المجتمعات من أنفسهم ، ثم يتمرنون على العروج إلى الأعلى أو إلى الغوص في الأعماق بجرأة متزايدة . فالعقل يفتح أمامنا أبواب الطبيعة ، لأنه يخلفها ، والحدس يكشف بالمقابلة ما فوق الطبيعة إن هذا يكشف لنا ماذا سنكون ، وذاك يكشف لنا ما نحن ، فالبقاء فيما سنكون قد بدا للمفكر أن يحمله على تجاهل ذاته ، وطبيعة الحقيقة ، وما فوق طبيعته ، كما أنه بدا في جميع الأزمنة وأنحاء العالم أنه كان يجب علينا أن نخرج من الواقع لنندرك وجودنا القانوني ، أولندرك عملياً ما نحن نظرياً ، فالكائن ، والخلاص والحرية ، أشياء متعادلة كلها

لكن هذه النظريات الأثرية لدى الفلسفة القديمة الدائمة، قد ظهرت على أشكال وطرق مختلفة في كل من الأوساط الفلسفية الرئيسية الثلاثة ؛ فالإغريق جعلوا التفكير مستنداً إلى الكائن ، فتمنوا حياة مطابقة للطبيعة التي هي العقل ؛ بعكس الأمر في القرون الوسطى الأوربية ، إذ رزحت تحت حمل الخطيئة الأصلية ، فكتشفت ضرورة رحمة إلهية لم تكن ضرورية لولا هذا الظرف ؛ وقد نشأت عن ذلك الحياة التصوفية التي عبرت عن نفسها بهذا المبدأ : أن تجعل كل ما تفعله أمراً فوق الطبيعة ، أما هند اليوجا والبوذية والتانترا فقد عمدت إلى تحقيق نوع

من انتقال الطبيعة ، وقصرت همها على ذلك ، محتقرة الواقع كل الاحتقار وجاعلته أنكاثاً ، كما احترمت القانون (دارما) احتراماً عظيماً . والصين عملت عن طريق التاوية على جعل الإنسان منسجماً مع الطبيعة ، كما عملت في الكونفشيوسية على جعل الطبيعة منسجمة مع الإنسان ، لكنها لم ترم إلى ما فوق الطبيعة ، ولم تحاول تغيير الطبيعة ، بل بذلت جهودها في سبيل الوصول إلى كمال الطبيعة الإنسانية والسياسة ، أو بفاعلية عدم العمل القوية .

وهكذا ، تفتحت كل من الإغريق والصين في الروح الكلاسيكية العقلية ، بينما الهند فتحت عهداً جديداً لعبقریات مبتكرة ، لا يعطينا عنها فكرة في أوربا إلا أمثال فخته ونو قاليس .

ولقد استعمل الإنسان تفكيره في أكثر المناحي تعدداً واختلافاً ، إذ حاول تحقيق أعمال غريبة بوساطة وسائل حياته . فالذى يولد الديانات والفلسفات هو ما اتخذ من وسائل كالمواقف والاتساق ، والرقصات والتركيزات ، والحركات الطقسية والصلوات ، والمعرفة والسحر . وهذه النتيجة تؤيد الظن السائد عن القيمة التي جعلناها اليوم ، لا لمذهب نقد المعرفة النفعي فحسب ، بل لنفسيات السلوك أيضاً . وإننا لا نعتقد أنه كان من الضروري انتظار عصر العلم الوضعي لكي تصل المعرفة إلى مركز أهميتها ، فإن الواقع أنها اعتبرت مغلصة أكثر من الإيمان . فخلافاً لما نظن ، بل لما نسيناه منذ القرن السابع عشر — مع استثناء رأى كتابنا الرومانتيكيين — كان المعروف أن التفكير يحقق عدة نتائج أخرى غير المعرفة ، والتحليل لا يستنفد التفكير كما لا يستنفده أيضاً التركيب ، لأن التفكير يساعد على الحياة والمحافظة والتوقع ؛ فهو يهدم أو يبني ، وهو يحلم أو يعمل ، وهو يتجسم أو ينفصل ، وهو يمرن الجسد أو يمرن نفسه ، وهو يعمل حرّاً طليقاً مع الزمان والمكان ، ويقرر أن هنا أو هناك مهام أو مشاكل حسب أهوائه أو طلعه ،

وهو يحب أو يكره ، ويلد أو يعقم . وهو يهتز بحمية سواء في محاولاته المنطقية أم في أهوائه وأغراضه ، وهو يستطيع التشيع لأنصاف العقائد والشك في أقل أحكامه قابلية للانحياز .

فالتفكير هو الذى يسير فن وضع توقعات الرقص مثل سيقا ، وهو الذى يخلق الألعاب والرياضيات والمناظر ، حسب اتفاقات تعسفية في نظره ، لكنها أولية بالنسبة للتجارب . وهو الذى يضع الأنظمة الفنية المختلفة ، ويحدد طرق عملها : كالصناعات اليدوية وتداول الأشياء المقدسة ، وقيادة الجماعات ، والبحث وراء الخلاص ، والثقة النقية ، والجدل ، والتكشف . والبحث عن الحقيقة ، وفوق كل هذا ، تحقيق الحياة الروحية .

وفي كل من هذه الحالات تحدد المذاهب أو الأنظمة المتبعة وسائل يسير بمقتضاها الحافز العقلى ، وهذه القواعد هي التى تخلق التجارب ، كما أنها تخلق عمليات نفسية خاصة والهند بنوع خاص عمدت عن طريق الهرامانا إلى تخيل مهد ورسالات وحذق ومخاطرات . ولكن تعدد تجاربها الحيوية التى تثيرنا ، قد يعلمنا أيضاً ، إذ نتعلم منه أنه ، حتى الحياة حسب الطبيعة ، تسير على نظام فى أساسه الرغبة الأثرية . وسنلاحظ أن العلم على الطريقة الأوربية هو مذهب من المذاهب المتعددة الممكنة .

وقد يتضح لنا أن المذاهب الأخرى ليست كلها عبثاً أو باطلاً . فلماذا لا نعود فنمرن أنفسنا على بعض الأنظمة والمذاهب المهجورة ، فنجعلها متفقة واحتياجاتنا ومعرفتنا ، إذا كانت تستطيع تقديم شيء من المعونة لنا ؟ إنها ربما تجعلنا أكثر مقدرة على فهم شعوب أخرى ، مثلاً ، يكون من التقدم العظيم أن ندرك أنه إذا كانت التقديرات أقرب إلى الدقة ، فإنها تؤدي إلى أعمال أقرب إلى العدالة .

وفي هذه الحالة ستتقرب إلى أذهاننا ضرورة عدم توضيحه الروحية في سبيل القوة أو العلم ، وهو الأمر الذى أدى إلى عدم اعتبارنا في أعين الشرقيين .

ولكن ينبغي أن نعمل بحذر وباحترا ، فالفلسفة كانت دائماً نسبية إلى الحضارات ، كما أن الحضارات نسبية بعضها لبعض ، فكل من هذه الحضارات ناتج عن عوامل جغرافية وتاريخية فردية واجتماعية متعددة . فالشرط الأساسى لعلم التفكير العام ، هو وجود علم مقارنة للحضارات يعمل على أساس التاريخ . وإلى عهد التجربة التى تحاولها أوربا منذ غاليلو ، نجد كل حضارة قد أسست على دين من الأديان . فالطقوس لها فى الأوساط الإنسانية نفس الأهمية المحلية التى للغرائز فى الأجناس الحيوانية ، إنها هى التى تخلق نظاماً للأعمال ، ولا ينشأ التفكير النظرى إلا لتفسير هذا النظام وتعديله ، وجعله مطابقاً للظروف المتغيرة ، وهذا التفكير النظرى قد يصبح يوماً ما قادراً على التخلص من الأثرة . ومن العوامل التى تقويه أن كل عقيدة سار عليها الإنسان ترى غير مفهومة حتماً ، بأنها تورثت من أوساط أقدم بكثير من تلك التى يعيش فيها المؤمنون بها ، بل جلها من أصل أجنبى . فميل الإرادة لجعل أحد الطقوس المتبعة قريباً للفهم ، يثير أولاً أساطير تتحول إلى عقائد مهمتها تبريرها ، وفى بعض الحضارات توصل التفكير إلى التحرر تقريباً من التقاليد المقدسة .

والغرب يتخذ مكاناً منفصلاً لمجموعة الإنسانية بنسبة ادعائه التفكير متحرراً من كل تقليد ، سواء أ كانت تقاليد أم تقاليد غيره . فمن الأهمية بمكان معرفة الأمور التى تجعل الغرب معارضاً لباقي العالم ، والأمور التى ظل فيها منسجماً معه .

إن الواقع أننا لا نستطيع أن نهمل دائماً مدى التفاعل والنفور الذى يثيره العلم الغربى فى الأوساط الشرقية التى تمتاز بتفكيرها النظرى ، بل لا يجوز لنا هذا الإهمال إذا أردنا الوصول إلى حقيقة إنسانية ، لا مجرد حقيقة غربية . فكما أننا شديداً

التأثر بمعارف الشرقيين الأولية والسطحية ، كذلك الشرقيون يظهرون حاذقين في كشف مظاهر المعرفة الأوربية البحتة ، وعلى الأخص البديهيات النقدية . فالحضارات لن تسير جنباً لجنب من حيث الموضوعية والعدالة ، وهما شرطان أساسيان للسلام الحقيقي ، ما لم يبذل كل منها جهداً مخلصاً لكشف أحكامها المبتسرة وطردها ، مع مراعاة تقدير الحضارات الأخرى لها .

وبالاختصار ، فإن حضارة ما لا تستطيع معرفة نفسها بنفسها ، لا من حيث تكوينها الحيوى ، ولا من حيث منطقتها ، ولا من حيث عقائدها ، فهي لا ترى أمام نظرها بشيء من القوة إلا مطامحها التى تجعل لها شخصية أنانية ، وتحملها على الغن بأنها مركز العالم بأسره . ولن نستطيع الوصول إلى مستوانا موضوعياً إلا باعتبارنا جزءاً من الإنسانية ، ولما لم تكن الإنسانية احتكاراً لحضارة معينة ، فالمرجو المأمول أن تصبح المثل الأعلى لكل من الحضارات ، أما إذا لم تتغذ بتمثل الأفكار الإنسانية المختلفة ، فستظل معرفة خاوية بل خيالية .

فهرست

صفحة	
٣	مقدمة المترجم
٧	تصدير الأستاذ إميل برييه
١٦	مقدمة المؤلف
١٩	مدخل

الباب الأول آسيا الغربية

٣٣	الأناضول — وسوريا
٣٦	أفروجيا
٣٩	إسرائيل
٤٤	فينيقيا

الباب الثاني مصر

٥٠	تاريخ ثقافتها
٥٥	ما أخذته اليونان عن العلم المصري
٥٧	الدين والفلسفة

الباب الثالث ما بين النهرين

صفحة	
٦٥	السوميريون
٧٠	الساميون — البابليون
٧٩	الأشوريون
٨١	تراث ما بين النهرين

الباب الرابع إيران

٩٢	ديانات مختلفة
٩٩	معارف وأفكار إيرانية

الباب الخامس الهند

١٠٧	الفيدا
١٠٩	البراهمانية
١١٣	مشكلة الهند الروحية
١٢٣	الفلسفات المحافظة
١٢٨	الديانات الطائفية

صفحة	
١٣٠	العربة الكبرى
١٣٦	العصور الوسطى والحديثة
١٣٨	العلم الهندي
١٤٦	الابتكار النظري الهندي

الباب السادس

الصين

١٥٦	اعتبارات عامة
١٥٩	عادات وأساطير قديمة
١٦٤	تنظيم الأدب وتحديد العقائد النظرية تحديداً كونفشيوسيا
١٦٨	كونفشيوس والكونفشيوسيون الأوائل
١٨١	تنظيم التصوف الغنائي : التاوية القديمة
١٨٦	فلسفات قديمة
١٩١	الكونفشيوسية الكلاسيكية
١٩٥	البوذية الصينية
٢٠١	فلسفات نهاية العصور القديمة والعصور الوسطى
٢١٣	وهنا لك أيضاً باقى العالم
٢٢١	النتيجة العامة



مطبوعات حديثة

٤٠	الله كتاب عن نشأة العقيدة الإلهية بقلم الأستاذ عباس محمود العقاد
٣٠	تراجم إسلامية بقلم الأستاذ محمد عبد الله عنان
٤٠	المستشرقون بقلم الأستاذ نجيب العقيلي
٢٥	صور من التاريخ العربي بقلم الأستاذ نقولا زيادة
٢٠	المرأة في مختلف العصور بقلم الأستاذ أحمد خاكي
١٥	رسائل صينية ترجمة السيدة سمير القلماوي
١٨	هنري الثامن لشكسبير ترجمة محمد عوض إبراهيم بك

ملف من الطبعة والنشر

دار المعارف بمصر

الثنى ٣٠ قرشاً

Bibliotheca Alexandrina



0609516